المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة
(٠٣٢)
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~
عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في الصفات الذاتية

مشروع رسالة علمية مقدم لنيل درجة العالمية (الماجستير)

إعداد الطالب:
فيراندا أنديرجا بن عابدين

إشراف :
فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر حفظه الله تعالى

العام الجامعي
١٤٣١ هـ - ١٤٣٠ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

m

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله.

أما بعد،

فإن الله ﷻ قد نزَّه نفسه عما يصفه به الكفار بقوله ﴿ سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿١٨٠﴾ وَسَلَٰمٌ عَلَى ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٨١﴾ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[1]، ((فنزّه نفسه سبحانه عما يصفه به الكافرون، ثم سلّم على المرسلين لسلامة ما وصفوه به من النقائص والعيوب، ثم حمد نفسه على تفرده بالأوصاف التي يستحق عليها كمال الحمد.

ومضى على ما كان عليه الرسول > خيرُ القرون، وهم الصحابة والتابعون لهم بإحسان، يوصي به الأول الآخر، ويقتدي فيه اللاحق بالسابق، وهم في ذلك كله بنبيهم محمدٍ > مقتدون، وعلى منهاجه سالكون، كما قال تعالى في كتابه العزيز ﴿ P Q

(١) سورة الصافات: ١٨٠ - ١٨٢

R S T U W X Y Z] ﴾[1] ... وقد بلَّغ الرسول > البلاغَ المبين، وأوضح الحجة للمستبصرين، وسلك سبيله خيرُ القرون...))[2]

ثم خلف من بعدهم خلفٌ اتبعوا أهواءهم، وكلما بعُد العهد كثرت البدع وكثر التحريف الذي سماه أهله تأويلاً حتى يُقبل،

فظهرت المعطلة وقام مذهبهم على تعطيل حقيقة أسماء الله الحسنى وصفاته العُلى، وصار أغلب ما يصفون به الربَّ تعالى هو الصفات السلبية العدمية، وقد أعرضوا عن كتاب الله تعالى وعن سنة رسوله محمد > ((وأصَّلوا أصولاً تناقض الحق، ورأوا أنها تناقض ما جاء به الرسول > فقدَّموها على ما جاء به الرسول >))[3]، و((قلبوا حقائق الأدلة والبراهين العقلية والسمعية، ثم ادعوا أن معهم دلالاتٍ عقليةً تعارض الآيات السمعية، فحرّفوا الآيات وبدّلوها بالتأويل، بعد أن أفسدوا العقول بزُخرف الأباطيل))[4] فأوردوا على الناس شبهات سَمَّوْها عقليات قطعية وهي في الحقيقة جهليات وهمية ووساوس إبليسية.

((ولا ريب أن قول أهل التعطيل...من أفسد الأقوال وأكذبها وأعظمها تناقضاً، وأكثر الأمور أدلة على نقيضها من الأدلة العقلية والسمعية، لكن اشتبه بعض أصولهم على كثير من أهل الإيمان، فظنوا أن ذلك برهان عقلي معارض للقرآن الإلهي و لم يعلموا أن البرهان موافق للقرآن...))[5] فاحتاجوا إلى إيضاح الأدلة ودفع الشبه الواردة.

---

(١) سورة يوسف: ١٠٨

(٢) من كلام ابن أبي العز الحنفي ~ في مقدمة كتابه "شرح العقيدة الطحاوية" ٧٢

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/٤٤٠

(٤) درء التعارض ٧/٨٣، وانظر التسعينية ٣/٩٨٢

(٥) درء التعارض ٧/٨٢

وقد هيّأ الله لهذه الأمة من يحفظ عليها أصول دينها كما أخبر الصادق المصدوق > «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق، لا يضرهم من خذلهم»[١]، فأقام الله لهم ((بقايا من أهل العلم يدعون من ضل إلى الهدى ويصبرون منهم على الأذى، يحيون بكتاب الله الموتى، ويبصِّرون بنور الله أهل العمى، فكم من قتيلٍ لإبليس قد أحيَوْه، وكم من ضال تائه قد هَدَوْهُ... ينفون عن كتاب الله تحريفَ الغالين وانتحالَ المبطلين وتأويل الجاهلين))[٢]

ولقد كان أحد هؤلاء الأئمة الأعلام شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ~ ، الذي أبطل وفنّد شبهات المعطلة، ورد على أصحابها بأبلغ رد وأفحمه. وكان ((يجعل النقل الصحيح أصله وعمدته في جميع ما يبني عليه، ثم يعتضد بالعقليات الصحيحة التي توافق ذلك وبغيرها، ويجتهد على دفع ما يعارض ذلك من شبه المعقولات، ويلتزم حَلَّ كلِّ شبهة كلامية فلسفية))[٣]، وكان ابن تيمية ~ يقول ((ليس في العقل الصريح ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلاً...، **فمن كان في قلبه شبهة وأحب حلها فذلك سهل يسير**))[٤]

وقد شهد جمع من أعلام الأمة على قوة ردوده على المعطلة، كما شهد بذلك تلميذه ابن القيم ~ حيث قال في نونيته :

وإذا أردتَ تَرى مصارع من خلا ... مِن أُمَّة التعطيل والكفران

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قول النبي > ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق))، رقم ٧٣١١] ومسلم في صحيحه [كتاب الإمارة، باب قوله > ((لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم))، رقم ١٩٢٠]

(٢) من كلام الإمام أحمد ~ في مقدمة كتابه "الرد على الجهمية والزنادقة" ص ٥٥-٥٦

(٣) رسالة من الشيخ أحمد بن محمد بن مُرِّي الحنبلي إلى تلاميذ شيخ الإسلام ابن تيمية (نقلاً من الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ص ١٥٧)

(٤) مجموع الفتاوى ٥/٢٨

وتراهُمُ أسْرَى حقيراً شأنُهم | أيديهمُ غُلَّت إلى الأذقان
وتراهُمُ تحت الرماحِ دَرِيْئَةً | ما فيهمُ من فارسٍ طعَّان
وتراهم تحت السيوف تَنُوشُهم | مِنْ عَنْ شَمَائِلهمْ وعن أيمان

...إلى أن قال ~

فَاقْرَأْ تصانيفَ الإمام حقيقةً | شيخِ الوجود العالِمِ الربَّاني
أعني أبا العباس أحمدَ ذلك الْـــ | ـــبَحْرُ المحيطُ بسائر الخُلْجَان
واقرأ كتاب "العقل والنقل" الذي | ما في الوجود له نظير ثان
وكذاك "منهاجٌ" له في ردِّه | قولَ الروافضِ شيعةِ الشيطان
وكذاك أهل الاعتزال فإنه | أرداهُمُ في حفرة الجَبَّانِ
وكذلك التأسيسُ أصبح "نقضُه" | أُعْجُوبةً للعالـــم الربـــانـــي(١)

وقال عبدالله بن حامد -أحد علماء الشافعية ~ - «وكنت قبل وقوفي على مباحث إمام الدنيا ~ قد طالعت مصنفات المتقدمين، ووقفت على مقالات المتأخرين من أهل الفلسفة ونُظَّار أهل الإسلام فرأيت فيها الزخاريف والأباطيل والشكوك التي يأنف المسلم الضعيف في الإسلام أن تخطر بباله، فضلاً عن القوي في الدين؛ فكان يتعب قلبي ويحزنني ما يصير إليه الأعاظم من المقالات السخيفة والآراء الضعيفة التي لا يعتقد جوازَها آحاد الأمة، وكنت أفتش على السنة المحضة في مصنفات المتكلمين من أصحاب الإمام أحمد ~ على الخصوص، لاشتهارهم بالتمسك بمنصوصات إمامهم في أصول العقائد فلا أجد عندهم ما يكفي، وكنت أراهم يتناقضون إذ يؤصِّلون أصولاً يلزم فيها ضد ما يعتقدون، أو يعتقدون خلاف مقتضى أدلتهم، فإذا جمعتُ بين أقاويل المعتزلة والأشعرية، وحنابلة بغداد وكرَامية خرسان أرى أن إجماع هؤلاء المتكلمين في المسألة

(١) الكافية الشافية ٧٦٨/٣-٧٧٠

الواحدة على ما يخالف الدليل العقلي والنقلي، فيسوؤني ذلك، وأظل أَحزن حزناً لا يعلم كنهه إلا الله، حتى قاسيت من مكابدة هذه الأمور شيئا عظيماً لا أستطيع شرح أَيسره، وكنت ألتجىء إلى الله سبحانه وتعالى وأتضرع إليه، وأهرب إلى ظواهر النصوص، وألقى المعقولات المتباينة، والتأويلات المصنوعة فتنبو الفطرة عن قبولها، ثم قد تشبثت فطرتي بالحق الصريح في أمهات المسائل، غير متجاسرة على التصريح بالمجاهرة قولاً وتصميماً للعقد عليه، حيث لا أراه مأثوراً عن الأئمة وقدماء السلف، إلى أن قدَّر الله سبحانه وقوعَ مصنف الشيخ الإمام ~ في يدي قبيل واقعته الأخيرة بقليل، فوجدت فيه ما بهرني من موافقة فطرتي لما فيه، وعزو الحق إلى أئمة السنة وسلف الأمة، مع مطابقة المعقول المنقول!، فبهت لذلك سروراً بالحق، وفرحاً بوجود الضَّالَّة التي ليس لفقدها عوض، فصارت محبة هذا الرجل –رحمه الله- محبة ضرورية تقصر عن شرح أَقلّها العبارةُ ولو أطنبت...))[1]

لذا أحببت أن يكون موضوع بحثي لنيل درجة العالمية (الماجستير) :

"أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في الصفات الذاتية"

(١) رسالة من عبدالله بن حامد أحد علماء الشافعية إلى عبدالله بن رشيق في الثناء على شيخ الإسلام ~ ، وهي ملحقة بـــ"العقود الدرية" ص ٣٠٧

أهمية الموضوع

وتظهر أهمية موضوع بحثي هذا في النقاط التالية :

١. صلة هذا الموضوع بصفات الله تعالى تكسبه أهمية كبرى إذ شرف العلم بشرف معلومه، قال ابن تيمية ~ ((فإن العلم بالله وما يستحقه من الأسماء والصفات لا ريب أنه مما يفضل الله به بعضَ الناس على بعض أعظم مما يفضلهم بغير ذلك من أنواع العلم))[١]

٢. غالب الشبهات –إن لم يكن كلها- التي أثارها المعطلة المعاصرون هي الشبهات نفسها التي أثارها سلفهم من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة، فهي الشبهات نفسها التي فندها شيخ الإسلام ابن تيمية ~

٣. مِن خير مَن فنّد شبهات هؤلاء المبتدعة المعطلة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد السلام ابن تيمية الحراني ~ ، وكلامه في ذلك من أمتن الكلام وأبينه. فقد صنف كتباً كثيرةً خاصةً في الرد على شبهات هؤلاء، بل غالب مؤلفاته في العقيدة إنما هي في الرد على شبهات هؤلاء بالأدلة النقلية والعقلية. فجمعُ كلامه ~ في رد شبهات هؤلاء وإبرازه وتهذيبه حتى يكون أسهل لفهم القارئ مهمٌ إلى الغاية

(١) درء التعارض ١٢٩/٧

أسباب اختيار الموضوع

وقد كان اختياري لهذا الموضوع يرجع إلى الأسباب التالية

١. الامتداد الواضح القوي لمذهب المعطلة وانتشاره العريض في الأماكن المختلفة من العالم الإسلامي. فالجهمية والمعتزلة وإن لم يكن لهم وجود بهذا الاسم الآن إلا أن عقيدتهم في الصفات دخلت على الأشعرية والماتريدية. ثم إن أفكار الفلاسفة قد تغلغلت في عقول كثير من المنتسبين إلى الإسلام لا سيما الدارسين في الجامعات الإسلامية في العالم الإسلامي.

٢. ظهور الفلاسفة الجدد في الأزمنة المتأخرة الذين قد غَرَّوا كثيرًا من الشباب بعقلياتهم—التي هي في الحقيقية من الجهليات- في الأمور الإلهية

٣. كثرة الشبهات التي وجدتُها متداولةً بين الشباب الذين لهم احتكاك بهؤلاء المعطلة مما يَحُثُّنِي على معرفة كيفية ردها من كتب أهل العلم

٤. رغبة شديدة أجدها في نفسي لقراءة كتب شيخ الإسلام ~ ، وذلك لما تميز به ~ من القوة في الاستدلال والبراعة في الاستنباط، ولما أرجوه لنفسي من الفائدة في حياتي العلمية والعملية

الدراسات السابقة

هناك ثلاث رسائل جامعية تتعلق بجهود شيخ الإسلام ~ في دحض شبهات معطلة الصفات، وهي :

أولاً : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية للدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي حفظه الله

فإن هذه الرسالة - على حدود بحثي واطلاعي - هي الرسالة الوحيدة المختصة بردود شيخ الإسلام ابن تيمية ~ على شبهات معطلة الصفات. وقد تناولت الرسالة الرد على أربعة أصول بنى عليها المبتدعة مذهبهم في تعطيل الصفات، وهي

- تقديم ما يُزعم أنه العقل على النقل
- دليل الأعراض وحدوث الأجسام
- دليل الاختصاص
- دليل التركيب

فهذه الرسالة لا تعارض موضوع بحثي للأمرين التاليين

- أنها تتعلق بأصول الشبهات —كما هو ظاهر عنوانها-، ولم تتناول الرد على شبهات المعطلة التفصيلية، وأما موضوع بحثي فيتعلق بالشبهات التفصيلية والتأويلات الباطلة التي اخترعها هؤلاء النفاة حتى توافق —كما يزعمون- نصوصُ الصفات تلك الأصولَ الفاسدة.
- أن غالب ما في هذه الرسالة إنما هو في بيان مفهوم هذه الأصول وكيفية الاستدلال بها عند كل طائفة من طوائف المعطلة.

ثانياً : موقف شيخ الإسلام ابن تيمية والعلامة ابن القيم من الألفاظ المجملة المتعلقة بأبواب التوحيد والقضاء والقدر للأخ عبد السميع عبد الأحد حفظه الله تعالى

وهذه الرسالة لا تعارض موضوع بحثي للأمرين التاليين :

- أنها غير مختصة بالصفات الإلهية
- أنها لم تستوعب جميع الشبهات المتعلقة بالصفات وإنما تعتني بشبهات لها تعلق بالألفاظ المجملة، وتلك الشبهات قليلة جدا بالنسبة إلى عدد الشبهات التي سيتناولها بحثي

ثالثاً : **جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في نقض استدلالات أهل الأهواء بالنصوص الشرعية على بدعهم** للأخ لطفي بن خميس بن محمد أبو خشيم حفظه الله تعالى.

هذه الرسالة لا تعارض موضوع بحثي للأمور التالية

- قسم الباحث رسالته إلى ثلاثة أبواب وهي:

الباب الأول : جهود شيخ الإسلام ابن تيمية في بيان خطورة استدلالات أهل الأهواء بالنصوص الشرعية على الباطل والمآخذ عليهم فيها ومنهجه في ردها

الباب الثاني : النصوص التي نقض شيخ الإسلام استدلال أهل الأهواء بها في أنواع التوحيد الثلاثة

الباب الثالث : النصوص التي نقض شيخ الإسلام استدلالات أهل الأهواء بها في باب القدر والإيمان والصحابة والتفضيل

وهذا التقسيم يبين أن هذه الرسالة غير مختصة بالصفات الإلهية بل تتعلق بمجمل أبواب العقيدة وهي أنواع التوحيد الثلاثة (توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات)، والقدر والإيمان والصحابة، فالباب الأول والثالث من الرسالة ليس لهما تعلق ببحثي أصلاً، وإنما الذي له تعلق هو الباب الثاني. ثم إن هذا الباب قسمه الباحث إلى ثلاثة فصول؛ يأتي الاشتراك والتشابه بين ما كتبه وما أنا بصدد بحثه في الفصل الثالث الذي وسمه الباحث بقوله : "نقض استدلالاتهم الباطلة في توحيد الأسماء والصفات". فتبين أن موضوع الرسالة عام وموضوع بحثي خاص، وفرقٌ بين موضوع عام وموضوع خاص من حيث التوسع والتفصيل

- قسم الباحث هذا الفصل إلى المباحث التالية :

المبحث الأول : نقض استدلالاتهم على أن الاسم هو المسمى

المبحث الثاني : نقض استدلالاتهم على تفويض معاني الصفات

المبحث الثالث : نقض استدلالاتهم على تأويل الصفات

المبحث الرابع : نقض استدلالاتهم على تمثيل صفات الخالق بصفات المخلوقين

المبحث الخامس : نقض استدلالاتهم على نفي العلو

المبحث السادس : نقض استدلالاتهم على نفي الصفات الفعلية

المبحث السابع : نقض استدلالاتهم على نفي الكلام عن الله

المبحث الثامن : نقض استدلالاتهم على القول بخلق القرآن

المبحث التاسع : نقض استدلالاتهم على نفي الرؤية

فإذا دققنا النظر وجدنا أن هذه المباحث كلها لم تتعلق بموضوع بحثي إلا مبحثين منها، وهي المبحث الخامس "نقض استدلالاتهم على نفي العلو" والمبحث التاسع "نقض استدلالاتهم على نفي الرؤية"، ومعلوم أن استدلالات أهل الأهواء بالنصوص الشرعية لنفي العلو والرؤية قليلة جدا بالنسبة إلى عدد الشبهات العقلية والتأويلات الباطلة التي يستدلون بها.

- وقد فات الباحث بعض نصوص استدل بها أهل البدع في المباحث الثلاثة السالفِ ذكرُهما
- الرسالة في حقيقة الأمر لم تستوعب جميع الشبهات المتعلقة بالصفات
- هذه الرسالة لا **تتعرض أصلا للشبهات العقلية والتأويلات الباطلة** وإنما تعتني باستدلالات المعطلة بالنصوص الشرعية –كما هو ظاهر من عنوانها-، مع أن المعطلة كثيرا ما يستدلون بشبهات عقلية لمعارضة النصوص الشرعية -بل الأدلة العقلية هي الأصل عندهم- وكثيرا ما يؤولون النصوص الشرعية لتوافق أهواءهم.

وأما موضوع بحثي فيتناول شبهات المعطلة العقلية وتأويلاتهم الباطلة.

خطة البحث

قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

المقدمة : وتتضمن الآتي :

- أهمية الموضوع
- أسباب اختيار الموضوع
- الدراسات السابقة
- خطة البحث
- منهجي في البحث

التمهيد : وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : ترجمة موجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية ~

المبحث الثاني : التعريف بمفردات العنوان، وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول : معنى التعطيل لغة واصطلاحاً والمراد بالمعطلة

المطلب الثاني : معنى الشبهة لغة واصطلاحاً

المطلب الثالث : تقسيم الصفات وتعريفها

المطلب الرابع : عقيدة أهل السنة في صفات الله الذاتية

المطلب الخامس : عقيدة المعطلة في صفات الله الذاتية

المبحث الثالث: أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ الموجزة عن الأصول التي بنى عليها المعطلة مذهبهم في تعطيل الصفات الذاتية، وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : التشبيه

المطلب الثاني : التجسيم

المطلب الثالث : التركيب

المطلب الرابع : تعدد القدماء

الفصل الأول : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفة العلو، وفيه تمهيد ومبحثان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في علو الله، وفيه مطلبان

المطلب الأول : مجمل عقيدة أهل السنة في علو الله

المطلب الثاني : مجمل عقيدة المعطلة في علو الله

المبحث الأول : شبهات القائلين بأن الله لا خارج العالم ولا داخله وأجوبته ~ عنها، وفيه تمهيد واثنا عشر مطلباً :

التمهيد : الرد المجمل من كلام شيخ الإسلام ~ على هذا القول

المطلب الأولى : قولهم : إن ما فى الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه الظاهر من قوله تعالى ﴿ B C D E F G ﴾ وقوله تعالى ﴿ < ? @A B ﴾ ونحوه من الآيات

المطلب الثاني : استدلالهم بقول النبي > «لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم فى الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم» على إنكار كون الله على العرش حيث نهى النبي > الناس عن التوجه بأبصارهم إلى العلو لعدم وجود الله في العلو

المطلب الثالث : قولهم : إن ما ورد في النصوص من أن الأشياء تنزل من الله لا يلزم منه أن تكون من السماء، كقوله تعالى ﴿ - . /

0 1 2 3 ﴾ وقوله ﴿ (* + , -

﴾ .

المطلب الرابع : قولهم : إثبات العلو لله يستلزم أن يكون الله في جهة والله منزه عن جهات العالم الست وإثبات الجهة يوجب إثبات المكان لله

المطلب الخامس : قولهم : لو كان الله مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة، وذلك محال

المطلب السادس : قولهم : إذا كانت الأرض كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب، وعلى العكس، ولو كان الباري في العلو بالنسبة إلى سكان المشرق لكان في التحت بالنسبة إلى سكان المغرب

المطلب السابع : إن نسبة الله تعالى إلى العلو من جميع الجهات المخلوقة وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل، وأنه بائن من خلقه، لا يتصور ذلك في الذهن إلا إذا فرضنا أن ذات الحق فلكية محيط بالفلك إذ الفلك مستدير محيط بالخلق

المطلب الثامن : قولهم : إذا كان العرش كرويا والله من ورائه محيط به بائن عنه فما فائدة أن العبد يتوجه إلى الله تعالى حين دعائه وعبادته فيقصد العلو دون غيره، ولا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التى تحيط بالداعي، ومع هذا نجد فى قلوبنا قصدا يطلب العلو لا يلتفت يمنة ولا يسرة

المطلب التاسع : شبهات حول رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء، وفيه أربع مسائل :

المسألة الأولى : قولهم : إن رفع الأيدي عند الدعاء إلى السماء لا يدل على علو الله لأن الخلق عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم في الأرض و لم يدل على أن الله في الأرض

له الوجود بوجه ربه، وذلك الوجه هو وجود الكائنات، ووجه الله هو وجوده، فيكون وجوده وجود الكائنات

المطلب الثالث : استدلالهم بقوله تعالى ﴿ z y x w ﴾ قالوا : "معنى الآية : إن فِعلَك هو فعل الله لعدم المغايرة، و مثل هذه الآية قوله تعالى ﴿ ' ( ) * + , - . ﴾ وقوله ﴿ ! " # $ % & ﴾ أي : إنك أنت الله"

المطلب الرابع : استدلالهم بما روي عن النبي > «كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» على أن الله كان لا مكان ولا زمان وكذا الآن، فلم يرجع إليه مِن خَلْقِه وصفٌ لم يكن عليه ولا عالم موجود ولا شيء سواه

المطلب الخامس : استدلالهم بقوله > «فيأتيهم الله في صورة غير صورته... » على أن الله يظهر في الصور كلها

المطلب السادس : استدلالهم بقول النبي > حكاية عن الله في صفة الأولياء «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» على اتحاد الله بالمخلوق

المطلب السابع : استدلالهم بقول النبي > حكاية عن الله «مرضت فلم تعدني، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما سقيتني» على اتحاد الله بالمخلوق

المطلب الثامن : استدلالهم بقول لبيد «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»، قالوا : الباطل هو المعدوم، فكل ما سوى الله معدوم، والموجود ليس بمعدوم، فالموجود ليس فيه سوى، وإنما السوى هو العدم.

المطلب التاسع : تشبيهُهم وجودَ الله في وجود الممكنات بالشعاع في الزجاج، قالوا : الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات ووجود الحق فاض عليها كوجود الشعاع في الزجاج، ولله المثل الأعلى

الفصل الثاني : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في مسألة الرؤية، وفيه تمهيد وأربعة مباحث

جائزاً أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسَها دون العين

المسألة الثانية : قولهم : إن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وإن كانت ذاته (الحقيقية) ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته (الحقيقية) في غير جهة

المبحث الثاني : الشبهات المتعلقة بثبوت الحجاب لله وأجوبته ~ عنها، وفيه تمهيد ومطلبان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة في مسألة الحجاب وبيان أن ثبوت الحجاب لله من أدلة إثبات الرؤية

المطلب الأول : شبهات من أثبت الرؤية في غير جهة، وفيه أربع مسائل :

المسألة الأولى : قولهم : حقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين

المسألة الثانية : قولهم : الحجاب محمول على أن الله تعالى لا يخلق في العين رؤيةً

المسألة الثالثة : قولهم : ما ستر بالحجاب فالحجاب أكبر منه ويكون متناهياً، محاذياً، جائزاً عليه المماسة

المسألة الرابعة : تأويلهم للحجاب الوارد في قوله > «حجابُه النور أو النار لو كشفها لأحرقَتْ سُبُحَات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» على أن معناه : لو كشف رحمته عن النار لأحرقت سبحات وجهه –أي- : أحرقت محاسن وجه المحجوب عنه بالنار

المطلب الثاني : قول من أنكر الرؤية : إن الحجاب محمول على أنه منع وصول آثار إحسانه إليهم

المبحث الثالث : تأويلهم لحديث «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون»، وفيه مطلبان؛

المطلب الأول : قولهم : إن "في" بمعنى "الباء" والتقدير : فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه بها في الدنيا" أو إن معنى «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها» هو "فيأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان"

المطلب الثاني : قولهم : إن المراد من الصورةِ **الصفةُ**، والمعنى من قوله > «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون» هو أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه، ثم يأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي اعتادوه وألفوه، وذلك معنى قوله > «فيأتيهم في صورته التي يعرفون»

المبحث الرابع : تأويلهم لحديث «رأيت ربي في أحسن صورة»، قالوا : قوله > " أحسن صورة " يحتمل أن يكون عائداً إلى الرائي وهو الرسول > والمعني : "رأيت ربي وأنا على أحسن هيئة"، ويحتمل أن يكون عائداً إلى المرئي ويكون المراد من الصورة الصفة وذلك لأنه تعالى لما خصه بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال في العرف المعتاد "إني رأيته في أحسن صورة"

الفصل الثالث : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه تمهيد ومبحثان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه مطلبان

المطلب الأول : مجمل عقيدة أهل السنة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه أربع مسائل؛

المسألة الأولى : : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة اليدين

المسألة الثانية : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الوجه

المسألة الثالثة : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة العينين

المسألة الرابعة : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الساق

المطلب الثاني : مجمل عقيدة المعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق

المبحث الأول : الشبهات المتعلقة بصفتي اليدين وأجوبته ~ عنها، وفيه أحد عشر مطلباً

المطلب الأول : استدلال المعطلة باللغة على أن اليد قد تأتي بمعنى النعمة أو القدرة

المطلب الثاني : قولهم : إن المراد بقوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ﴾ هو لما خلقت أنا

المطلب الثالث : قولهم : إن آدم كان جسماً، وإضافة الفعل باليد إليه يقتضي إثبات المماسة باليد الفاعلة، وذلك محال من جهة أن يد الباري وذاته لا تقبل المماسة للأجسام

المطلب الرابع : قولهم : إن المراد بقوله تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ هو كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقية

المطلب الخامس : قولهم : قد يرد لفظة التثنية والجمع والمراد به الواحد، ولهذا "العالم" اسم توحيد والمراد به الجمع، وقال تعالى ﴿ q r s t u v ﴾ والمراد به "أَلْقِ"، ومثله في قوله تعالى ﴿لِمَا µ ﴾ وقوله ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ ﴾

المطلب السابع : قولهم : إن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله

المطلب الثامن : قولهم : لو كان لله خلق باليدين الحقيقية لكان يحتاج إليهما وهذا ينافي كونه صمداً مطلقاً

المطلب التاسع : قولهم : ظاهر قوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , ﴾ أن لله أيديًا كثيرةً

المطلب العاشر : قولهم في الأثر «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» أنه لا بد من تأويله

المطلب الحادي عشر : قولهم إن قول النبي > «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن» لا بد من تأويله

المبحث الثاني : الشبهات المتعلقة بصفات الوجه والعينين والساق وأجوبته ~ عنها، وفيه أربعة مطالب

المطلب الأول : استدلال المعطلة باللغة على أن الوجه قد يأتي بمعنى الذات

المطلب الثاني : قولهم : إنه قد ورد عن بعض السلف تأويل الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿ d e f h i j k l ﴾ بالقبلة

المطلب الثالث : قولهم: ظاهر قوله تعالى ﴿ [\ ﴾ أن لله أعيناً كثيرةً وهذا لا قائل به

المطلب الرابع : قولهم : إن قوله تعالى ﴿ ï يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ ﴾ لا بد من تأويله لأنه لا عاقل يقول إن لله ساقاً واحدة

الفصل الرابع : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات النور والعلم والحكمة، وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : الشبهات المتعلقة بصفة النور وأجوبته ~ عنها، وفيه تمهيد وسبعة مطالب

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في صفة النور

المطلب الأول : قول المعطلة : يجب تأويل النور بالهادي لأن هذا الذي ورد في الأسماء الحسنى "النور الهادي"

المطلب الثاني : قولهم : إن الله تعالى لم يقل أنه نور، بل قال إنه نور السماوات والأرض، لو كان نوراً في ذاته لم يكن لهذه الإضافة فائدة و لم يجز إضافته إلى نفسه في قوله ﴿ ~ نُورِهِۦ ﴾ وقوله ﴿ لِنُورِهِۦ ﴾ لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة

المطلب الثالث : قولهم : إنه تعالى قال ﴿ ') (' ﴾ فتبين بهذا أنه تعالى خالق الأنوار

المطلب الرابع : قولهم : لو كان نوراً حقيقة لوجب أن يكون الضياء ليلاً ونهارًا على الدوام

المطلب الخامس : قولهم : النور ضد الظلمة وجَلَّ الحق أن يكون له ضد

المطلب السادس : قولهم : إن الأجسام متماثلة وهي مختلفة في الضوء والظلمة فيكون الضوء عرضا قائما بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلهاً

المطلب السابع : استدلالهم بقول بعض المفسرين في قوله تعالى ﴿ z y { | ﴾ أي هادي أهل السموات والأرض أو منور السموات بالكواكب أو مصلح لأهل السموات والأرض، وتأويل النور قد روي عن ابن عباس وأنس وسالم رضي الله عنهم

الفهارس العلمية : وتشتمل على ما يلي :

١. فهرس الآيات القرآنية
٢. فهرس الأحاديث النبوية
٣. فهرس الآثار
٤. فهرس الأعلام المترجم لهم
٥. فهرس الفرق والطوائف
٦. فهرس الكلمات الغريبة
٧. فهرس المصادر والمراجع
٨. فهرس الموضوعات التفصيلية

منهجي في البحث

١. الاقتصار في إيراد شبهات المعطلة والمؤولة على ما أورده شيخ الإسلام ~ فقط
٢. إيراد التأويلات التي رد عليها شيخ الإسلام ~ من دون التعرض لشبهات هذه التأويلات إذا كان شيخ الإسلام لم يتعرض لها
٣. محاولة حصر تلك الشبهات والتأويلات التي لها تعلق بالفصول والمباحث التي وضعتها في خطة بحثي، أما الشبهات والتاويلات التي لم تتعلق بخطة بحثي فلن أتعرض لها فضلاً عن الشبهات والتاويلات التي لم ينقضها شيخ الإسلام ~
٤. محاولة عزو تلك الشبهات والتأويلات إلى قائليها من طوائف المعطلة

٥. لن أتعرض لنقض أصول شبهات المعطلة بالتفصيل وإنما أُوْرِدُ أجوبةَ شيخ الإسلام ~ عنها مختصرةً في التمهيد[١] لأن غالبها قد بُحث في رسالة الدكتور عبد القادر بن محمد عطا صوفي حفظه الله —كما تقدم بيانه-

٦. محاولة جمع كلامه المتفرق من جميع كتبه المطبوعة في رد كل شبهة، لأن شيخ الإسلام ~ كثيرا ما يكرر ردوده في مناسبات مختلفة

٧. عزو الآيات القرآنية إلى مواضعها في القرآن الكريم بذكر السورة ورقم الآية مع كتابتها بالرسم العثماني.

٨. تخريج الأحاديث الواردة في البحث، فإن كانت في الصحيحين أو أحدهما أكتفي بعزوه إليهما، وإن كان في غيرهما أخرجه من كتب السنة الأخرى، مع الإشارة إلى درجة الحديث صحةً وضعفاً من كلام أهل العلم.

٩. الترجمة للأعلام غير المشهورين بإيجاز.

١٠. التعريف بالفرق والطوائف والبلدان والأماكن الواردة في البحث.

١١. الالتزام بعلامات الترقيم وضبط ما يحتاج إلى ضبط

١٢. تذييل البحث بالفهارس اللازمة.

هذا، وفي ختام هذه المقدمة -عملاً بقوله > «من لم يشكر الناس لم يشكر الله»[٢]- أتوجه بالشكر إلى القائمين على الجامعة الإسلامية، تلك الجامعة التي فتحت لي أبوابها للعلم والتعلم والالتقاء بمشايخ فضلاء وأساتذة نبلاء نهلتُ من علمهم واستفدت من خبراتهم وأخلاقهم.

---

(١) ولا بد من إيراد هذه الأجوبة ولو بإيجاز لأن بعض الشبهات التفصيلية قائم على هذه الأصول الفاسدة

(٢) أخرجه الترمذي في سننه ج٤/ص٣٣٩ (١٩٥٤)، كتاب البر والصلة، باب ما جاء في الشكر لمن أحسن إليك

كما أخص بالشكر فضيلة شيخي الأستاذ الدكتور عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر – حفظه الله تعالى من كل سوء ومكروه- على ما منحني من توجيهات مفيدة وتنبيهات دقيقة وفوائد غزيرة، كل ذلك بخلق جميل، وتواضع رفيع، غير شحيح عليَّ بوقته الثمين مع كثرة أشغاله الدعوية، وصبره على إصلاح الرسالة مع كثرة الأخطاء والزلل، فكان بعد الله خير معين على إتمام هذه الرسالة، فجزاه الله خيراً وأعظم له المثوبة، وبارك له في عمره وعلمه ودعوته ومؤلفاته وبارك الله له في والده وذريته.

وأعتذر إلى فضيلته من تقصيري في كتابة الرسالة كما ينبغي ويرتضيه، فإن توجيهات فضيلته كثيرة قيمة إلا أن باع الباحث قليل لا يقوى لتنفيذ كل التوجيهات، والله المستعان.

ولن أنسى من خالص شكري لوالدتي التي قد تعبت كثيرا في تربيتي ورعايتي منذ الصغر، وصبرت على صعوبة الحياة حيث قامت بشؤون حياة أبنائها الخمسة وحيدةً فريدةً وعملت عمل الرجال للقمة العيش ومواصلة الحياة. فأسأل الله أن يمتعها بالصحة وحسن العبادة في الكبر وأن يرزقني برها قبل الممات.

وأسأل الله تعالى أن يجزي الجميع عني خير الجزاء وأن يهديني وإياهم إلى ما يحبه ويرضاه، إنه ولي ذلك وقادر عليه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

المدينة ٢٤/٦/١٤٣١ هـ

الباحث : فيراندا أنديرجا بن عابدين الإندونيسي

(firanda_a@yahoo.com)

المبحث الأول : ترجمة موجزة لشيخ الإسلام ابن تيمية ~

إن شيخ الإسلام ابن تيمية ~ غنيٌّ عن التعريف وأشهر من أن يُعرَّف به لشهرته الواسعة كما قال الحافظ ابن حجر ~ ((شهرة إمامة الشيخ تقي الدين أشهر من الشمس، وتلقيبه بشيخ الإسلام من عصره باقٍ إلى الآن على الألسنة الزكية ويستمر غداً كما كان بالأمس، ولا ينكر ذلك إلا من جهل مقداره أو تجنب الإنصاف))[١].

وقد أُلِّفتْ في سيرته قديماً وحديثاً أسفارٌ كثيرة، منها المصنفات المفردة[٢]، ومنها ما هو في ثنايا كتب التواريخ والسير ونحوها[٣]، ودُرست حياته في أطروحات علمية متنوعة لجميع النواحي العلمية لديه رحمة الله عليه[٤]، فإنه ~ ذو شخصية بارزة مشهورة لا تخفى على كثير من العامة فضلاً عن العلماء وطلاب العلم.

ولذلك سأكتفي بترجمة موجزة لأهم جوانب سيرته ~ .

---

(١) تقريظه على الرد الوافر، وهو ملحق بآخر الرد الوافر ١٤٤

(٢) وقد استقرأ الباحث محمد بن إبراهيم الشيباني ما أُلِّفَ عن ابن تيمية -في سيرته ومناقبه ~ وحياته العلمية- من مصنفات في الحديث فبلغ ستين كتاباً [انظر: أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ١٩٤-٢٠٠]

(٣) وقد قام بتتبع مصادر ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية من كتب التواريخ والسير ونحوها الباحثان علي بن محمد العمران ومحمد عزير شمس، فبلغ عدد هذه الكتب ثمانيةً وستين كتاباً (انظر : الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ٧٢-٨٢)

(٤) وقد ذكر الباحث محمد بن إبراهيم الشيباني أن عدد أبحاث وندوات حول أعمال ابن تيمية قد بلغ ٩٦ كتابة، وهذا قبل سنة ١٤١٠هـ [انظر: أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيمية /]، وأما الآن فأكثر. فالرسائل الجامعية فقط في سنة ١٤٢٣هـ قد بلغ عددها أكثر من ١٧٠ رسالة كما تتبع ذلك الباحث عثمان بن محمد الأخضر شوسان في رسالته "دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية" [وقد انتهى الباحث من التأليف سنة ١٤٢٣هـ كما في مقدمة الرسالة]

أولاً : اسمه ونسبه

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد عبد الله بن أبي القاسم الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحراني

ثانياً : مولده

ولد بحران يوم الاثنين عاشر، وقيل ثاني عشر ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة

ثالثاً : نشأته

نشأ ابن تيمية في دمشق في بيئة علمية صالحة بين والدٍ(١) صاحب معارف شتى وعلوم مختلفة وبين إخوةٍ ثلاثة(٢) اشتهروا بالعلم والفضل. وهذا لا شك مما يساعد في

---

(١) وهو الشهاب عبد الحليم بن عبد السلام، ولد سنة ٦٢٧ هـ وتوفي سنة ٦٨٢ هـ، قال عنه الذهبي ((ذو الفنون ... صار شيخ حران وحاكمها وخطيبها بعد موت والده)) [العبر في خبر من غبر ٣/٣٤٩-٣٥٠]، وقال ابن كثير ((مفتي الفرق، الفارق بين الفرق، كانت له فضيلة حسنة، ولديه فضائل كثيرة، وكان له كرسي بجامع دمشق يتكلم عليه عن ظاهر قلبه، ووَلِيَ مشيخةَ دار الحديث السكرية بالقصاعين، وبها كان مسكَنُه)) [البداية والنهاية ١٧/٥٩٢]

(٢) وهم :

أخوه لأمه بدر الدين أبو القاسم محمد بن خالد الحراني، ولد تقريباً سنة ٦٥٠ هـ وتوفي سنة ٧١٧ هـ، وكان عالما فقيها إماما، تولى التدريس في المدرسة الحنبلية مدةً نيابةً عن أخيه شيخ الإسلام [انظر ذيل طبقات الحنابلة ٢/٣٧٠ وشذرات الذهب ٨/٨٣]،

وشقيقه زين الدين عبد الرحمن بن عبد الحليم، ولد سنة ٦٦٣ هـ وتوفي سنة ٧٤٧ هـ، وكان زاهداً عابداً، كما كان تاجراً، حبس نفسه مع أخيه شيخ الإسلام في الإسكندرية ودمشق محبة له وإيثاراً لخدمته، ولم يزل عنده للتلاوة والعبادة إلى أن مات الشيخ [انظر البداية والنهاية ١٨/٤٩٠، والدرر الكامنة ٢/٤٣٧، وشذرات الذهب ٨/٢٦٢]،

=

تنمية حياته العلمية والعملية بالإضافة إلى ذكائه المفرط وذاكرته الحادة، قال البزار ~ ((قد خصه الله بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، لم يكن يقف على شيء أو يستمع لشيء غالباً إلا ويبقى على خاطره إما لفظه أو معناه، وكان العلم كأنه قد اختلط بلحمه ودمه وسائره))(١)، حتى قال غير واحد : إنه لم يكن يحفظ شيئًا فينساه(٢)، وكذا الجد والاجتهاد والانصراف التام إلى طلب العلم وتحصيله، فلا يلهو لهو الصبيان ولا يعبث عبثهم. قال البزار ~ ((ولم يزل إبَّان صغره مستغرق الأوقات في الجد والاجتهاد))(٣)، وهذا مما عجَّل ظهورَ النجابة عليه منذ حداثة سنه.

قال ابن عبد الهادي ~ ((سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مراتٍ وسمع الكتب الستة الكبار والأجزاء، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير، وعني بالحديث وقرأ ونسخ وتعلم الخط والحساب في المكتب وحفظ القرآن وأقبل على الفقه وقرأ العربية ثم فهمها وأخذ يتأمل كتاب سيبويه حتى فهم في النحو، وأقبل على التفسير إقبالا كليا حتى حاز فيه قصب السبق وأحكمَ أصول الفقه وغير ذلك، هذا كله وهو بعد ابن بضع عشرة سنة، فانبهر أهل دمشق من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوة حافظته وسرعة إدراكه))(٤)، وقال الذهبي ~ ((نشأ في تصون تام وعفاف وتأله وتعبد واقتصاد في الملبس والمأكل،

=

وشقيقه شرف الدين عبد الله بن عبد الحليم، ولد سنة ٦٦٦ هـ وتوفي سنة ٧٢٧ هـ، قال الشيخ كمال الدين الزملكاني ((هو بارع في فنون عديدة من الفقه والنحو والأصول، ملازم لأنواع الخير وتعليم العلم))، ولما كان تقي الدين مسجوناً في القلعة ذهب مع أخيه إلى مصر وناظر خصومه وحده فانتصر عليهم [انظر العقود الدرية ٣٦١ وذيل طبقات الحنابلة ٣٨٢/٢ وشذرات الذهب ١٣٦/٨-١٣٧]

(١) الأعلام العلية ٢٠

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة ٣٨٨/٢

(٣) الأعلام العلية ١٩

(٤) العقود الدرية ٦

وكان يحضر المدارس والمحافل في صغره ويناظر ويفحم الكبار ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة بل أقل، وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت وأكب على الاشتغال، ومات والده -وكان من كبار الحنابلة وأئمتهم- فدرس بعده بوظائفه وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره وبَعُدَ صِيتُه(١) في العالم))(٢)، وقد أسلم على يديه يهودي وهو صغير(٣) مما يدل على قوة تأثيره وحجته منذ صغره.

رابعاً : صفته الخَلْقية والخُلُقية

كان الشيخ أبيض، أسود الرأس واللحية، قليل الشيب، شعره إلى شحمة أذنيه، كأن عينيه لسانان ناطقان، رَبْعَة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوريَ الصوت، فصيحاً، سريع القراءة، تعتريه حدة ثم يقهرها بحلم وصفح، إليه كان المنتهى في فرط الشجاعة والسماحة (٤)، وكان من صفاته الكرم والإيثار، قال أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري(٥) ~ ((وكان يجيئه من المال في كل سنة ما لا يكاد يحصى فينفقه جميعه آلافاً

(١) والصِيت : بكسر الصاد هو الذكر الحسن [انظر تاج العروس ٥٩٨/٤]

(٢) العقود الدرية ٧-٨

(٣) انظر الأعلام العلية ١٩

(٤) انظر الذيل على طبقات الحنابلة ٣٩٥/٢

(٥) هو أحمد بن يحيى بن فضل الله القرشي العدوي العمري الشافعي، القاضي شهاب الدين: مؤرخ، حجة في معرفة الممالك والمسالك وخطوط الاقاليم والبلدان، إمام أهل الآداب، عارف بأخبار رجال عصره وتراجمهم، صاحب كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. وقد قرأ الأحكام الصغرى على شيخ الإسلام ابن تيمية، وتوفي سنة ٧٤٩هـ [انظر الوافي بالوفيات ١٦٣/٨، البداية والنهاية ٥١٠/١٨، شذرات الذهب ٢٧٣/٨]

ومئين، لا يلمس منه درهماً بيده، ولا ينفقه في حاجة له. وكان يعود المرضى ويشيع الجنائز ويقوم بحقوق الناس ويتألف القلوب)) [١]

ومن إحدى سجاياه الحميدة العفو عمن ظلمه والسماح عمن عاداه، ولا شك أي عالم له مناقب وفضائل كثيرة لا بد أن يكثر أعداؤه وحُساده. فقد جاهد ابن تيمية ~ في الله وخاصم كل منحرف في ذات الله، ولم يداهن أميراً ولا وزيراً في الحق، بل صدع به حيث كان، ولذلك كثرت ابتلاءاته ومحنه، فلا يخلص من محنة إلا ودخل في أخرى، ولا ينتهي من سجن حتى يزج به في سجن آخر، ولا ينصر في محاكمة حتى تعقد له محاكمة جديدة. وكل ذلك وهو صابر محتسب، بل فرح مستبشر أن أكرمه الله بكل هذه الكرامات وهيأ له كل هذه الأسباب لينشر علمه وتعظم محبة أهل الخير له.

وقد يظن ظان أن ابن تيمية -وقد ابتلي بهذه الابتلاءات جميعاً- فكّر يوماً ما أن ينال من مسلمٍ آذاه أو وشى به، حاشا وكلا، لقد كان دائماً ذا نفس أبية لم ينتقم يوماً لنفسه مع قدرته ممن آذاه وألب عليه.

وقد كان سلطان مصر الناصر ابن قلاوون[٢] استقدم الشيخ ابن تيمية ~ عنده ورحب به ثم أخرج له من جيبه فتاوى لبعض علماء مصر الذين أفتوا بقتله ~ ، واستفتاه السلطانُ في أن يقتل بعضهم ممن زوروا على ابن تيمية وأفتوا في قتله. قال الشيخ ابن تيمية ((ففهمت مقصود السلطان ابن قلاوون وعلمت أن عنده حنقاً شديداً عليهم لأنهم

(١) مسالك الأبصار (مخطوط) نسخة ايا صوفيا، المكتبة السليمانية باستانبول برقم ٣٤١٨ [نقلاً عن الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ٣٢٣]

(٢) هو السلطان الملك الناصر، أبو الفتح محمد بن الملك المنصور قلاوون الصالحي، توفي سنة ٧٤١هـ، ودفن على والده بالمنصورية. [انظر العبر ٤/١٢٤والبداية والنهاية ١٨/٤٢٤]

كانوا قد خلعوه وبايعوا الجاشنكير(١)))، ويقول ابن تيمية ((فشرعت في مدح هؤلاء العلماء وشكرهم، وأنهم لو ذهبوا لم تجد مثلهم في دولتك))، فقال السلطان : "إنهم قد آذوك وأرادوا قتلك مرارا"، فقال ابن تيمية ~ ((من آذاني فهو في حل، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي))، وما زال به حتى حلم عنهم السلطان.(٢)

قال ابن القيم ~ ((وما رأيت أحدا قط أجمع لهذه الخصال [يعني العفو والإحسان إلى الخصم] من شيخ الإسلام ابن تيمية -قدس الله روحه-، وكان بعض أصحابه الأكابر يقول ((وددت أني لأصحابي مثله لأعدائه وخصومه))، وما رأيته يدعو على أحد منهم قط وكان يدعو لهم، وجئت يوماً مبشراً له بموت أكبر أعدائه وأشدهم عداوةً وأذىً له، فنهرني وتنكر لي واسترجع، ثم قام مِن فورِه إلى بيت أهله فعزاهم وقال : ((إني لكم مكانه ولا يكون لكم أمر تحتاجون فيه إلى مساعدة إلا وساعدتكم فيه))، ونحو هذا من الكلام، فسُرّوا به ودعوا له وعظموا هذه الحال منه)) (٣)

وقد شهد له بهذه السجية أعداؤه، يقول أحدهم(٤) ((ما رأينا مثل ابن تيمية، حرَّضنا عليه فلم نقدر عليه، وقَدِرَ علينا فصفح عنا، وحاجج عنا)) (٥)

خامساً : ثناء العلماء عليه و مكانته العلمية

كان ابن تيمية إماماً مجتهداً نبغ في علوم شتى كالعقيدة والحديث والفقه والتفسير واللغة.

---

(١) هو بيبرس بن عبد الله، الملك المظفر ركن الدين بيبرس البرجي المنصوري الجاشنكير، أصله من مماليك الملك المنصور قلاوون وعتقائه، وتنقل في الخدم حتى صار من جملة الأمراء بالديار المصرية. توفي سنة ٧٠٩هـ [انظر المنهل الصافي ٤٦٧/٣ والبدر الطالع ١١٣/١ رقم ١١١]

(٢) انظر القصة : البداية والنهاية ٩٣/١٨-٩٥ والعقود الدرية لابن عبدالهادي ص٢٢١

(٣) مدارج السالكين ١٣٩/٣-١٤٠

(٤) وهو قاضي المالكية ابن مخلوف

(٥) البداية والنهاية ٩٥/١٨

قال الحافظ أبو الفتح اليعمري ~ [١] يصف نبوغ ابن تيمية وسعة علمه ((أَلْفَيْتُه ممن أدرك من العلم حظاً، وكاد يستوعب السنن والآثار حفظاً، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه وذو روايته، أو حاضر بالنِّحل والملل لم يُر أوسع من نِحْلَتِه في ذلك ولا أرفع من درايته، برز في كل فنٍّ على أبناء جنسه، ولم ترَ عينُ مَن رآه مثلَه، ولا رأتْ عينُه مثلَ نفسِه))[٢]،

وقال أبو الحجاج المزي ~ ((ما رأيت مثله ولا رأى هو مثل نفسه، وما رايت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه))[٣]،

وقال العلامة ابن الزملكاني ~ [٤] ((كان إذا سئل عن فن من العلم ظنَّ الرَّائِي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن))[٥]،

---

(١) وهو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد أبو الفتح فتح الدين اليعمري الشافعي الحافظ العلامة الأديب المشهور، صاحب كتاب السيرة المشهور "عيون الاثر في فنون المغازي والشمائل والسير"، ولد في ذي القعدة سنة ٦٧١ وتوفي سنة ٧٣٤ [الدرر الكامنة ٣٣٠/٤]

(٢) أجوبة ابن سيد الناس اليعمري عن سؤالات ابن أبيك الدمياطي ٢٢١/٢ تحقيق د.محمد الراوندي، نشر وزارة الأوقاف بالمغرب [نقلاً من الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية خلال سبعة قرون ١٨٨]

(٣) طبقات علماء الحديث ٢٨٣/٤

(٤) هو كمال الدين أبو المعالي محمد بن علي بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن خلف بن نبهان الشافعي بن زملكاني، ولد سنة ٦٦٧هـ وتوفي سنة ٧٢٧هـ، قال ابن كثير : "شيخنا...شيخ الشافعية بالشام وغيرها، انتهت إليه رئاسة المذهب تدريساً وإفتاءً ومناظرةً"، [انظر : البداية والنهاية ٢٨٦/١٨ وطبقات الشافعية ١٩٠/٩ وشذرات الذهب ١٤٠/٨-١٤١]

(٥) شذرات الذهب ١٤٤/٨

ويقول في الثناء على ابن تيمية [(١)]

ماذا يقول الواصفون له ... وصفاته جلَّتْ عن الحَصْرِ
هو حجةٌ لله قاهرة ... هو بيننا أعجوبَةُ الدهر
هو آيةٌ في الخلق ظاهرةٌ ... أنوارُها أربتْ على الفَجْرِ

وقال أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري ~ : وحضر عنده شيخنا العلامة شيخ النحاة أبو حيان وقال : ما رأتْ عيناي مثله، ثم مدحه أبو حيان على البديهة في المجلس بقوله :

لَمَّا أتينا تقيَّ الدين لاحَ لنا ... داعٍ إلى اللَّهِ فردٌ ماله وَزَرُ
على مُحَيَّاهُ من سِيْمَا الأُلَى صَحِبُوا ... خيرَ البريَّةِ نورٌ دونَه القَمَرُ
حَبْرٌ تَسَرْبَلَ منه دَهرُه حِبراً ... بَحرٌ تَقَاذَفُ مِن أمواجه الدُّرَرُ
قام ابنُ تيمية في نصر شِرْعَتِنَا ... مَقامَ سَيِّدِ تَيْمٍ إذْ عَصَتْ مُضَرُ
فأظهرَ الحقَّ إذْ آثارُهُ دَرَستْ ... وأخمدَ الشَّرَّ إذ طارتْ له الشَّرَرُ

قال الذهبي ~ ((فلو حلفت بين الركن والمقام، لحلفت: أني ما رأيت بعيني مثله، وأنه ما رأى مثل نفسه))[(٢)]، وقد سئل الشيخ تقي الدين ابن دقيق العيد عن ابن تيمية بعد اجتماعه به كيف رأيته؟، فقال ((رأيت رجلاً سائر العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما شاء))[(٣)]

(١) نقل ابن كثير عن الشيخ علم الدين البرزالي في تاريخه قولَه ((وجدتُ بخط ابن الزملكاني أنه قال : "اجتمعتْ فيه شروط الاجتهاد على وجهها.."، وكتب على تصنيف له هذه الأبيات))، وهذه الأبيات كتبها ثناءً على ابن تيمية وكان عمر ابن تيمية إذ ذاك نحو الثلاثين سنة (البداية والنهاية ١٨/٢٩٨)، ثم نزغ الشيطان بينهما فصار يعادي شيخ الإسلام، وكان له مصنفات في الرد على ابن تيمية في مسألة الزيارة والطلاق. قال ابن كثير "وكان من نيته الخبيثة إذا رجع إلى الشام متولياً أن يؤذي شيخ الإسلام ابن تيمية، فدعا عليه فلم يبلغ أمله ومراده فتوفي..."، قال ابن كثير "فعجلته المنية قبل وصوله إليه" (انظر : البداية والنهاية ١٨/٢٨٦-٢٨٨)

(٢) الذيل على طبقات الحنابلة لابن رجب ٢/٣٩٠

(٣) شذرات الذهب ٨/١٤٦

وقال الشيخ عماد الدين الواسطي ~ [١] ((فوالله، ثم والله، ثم والله، لم يرَ تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية علماً وعملاً وحالاً وخلقاً واتباعاً، وكرماً وحلماً، وقياماً في حق الله تعالى عند انتهاك حرماته، وأصدق الناس عقداً، وأصحهم علماً وعزماً، وأنفذهم وأعلاهم في انتصار الحق وقيامه همةً، وأسخاهم كفاً، وأكملهم اتباعاً لنبيه محمد > . ما رأينا في عصرنا هذا من تستجلي النبوة المحمدية وسننها من أقواله وأفعاله إلا هذا الرجل، يشهد القلب الصحيح أن هذا هو الاتباع حقيقة))[٢]

وأُقدِّم في هذا المبحث حديثاً موجزاً عن مكانته العلمية العالية في شتى العلوم الشرعية :

أ - في العقيدة

وقد أكثر ابن تيمية التصنيف في العقيدة وسبب ذلك كما حكى البزار عنه قولَه ما معناه ((الفروع أمرها قريب، ومن قلد المسلم فيها أحدَ العلماء المقلدين جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه، وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية والملاحدة والقائلين بوحدة الوجود والجهمية والحلولية والمعطلة والمجسمة والمشبهة والكلابية والسليمية[٣] وغيرهم من أهل البدع قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية الظاهرة العلية على كل دين وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قل أن سمعت أو رأيت معرضاً عن الكتاب والسنة مقبلا على مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده. فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه يجب على كل من

(١) هو أحمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن، الشيخ الإمام القدوة عماد الدين بن العارف شيخ الحزامية الواسطي الشافعي، نزيل دمشق. وتفقه وتأدب، وكتب الخط المنسوب، وتجرد، ولقي المشايخ وتزهد، وصنف في السلوك والمحبة، وشرح منازل السائرين، واختصر السيرة لابن إسحاق، ودلائل النبوة، وتوفي سنة ٧١١هـ [انظر المنهل الصافي ١/٢١٠]

(٢) سيأتي تعريف هذه الفرق في ثنايا الرسالة حسب المواضع المناسبة

(٣) شذرات الذهب ٨/١٤٤

يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم ذباً عن الملة الحنيفية والسنة الصحيحة الجلية.

ولا والله ما رأيت فيهم أحدا ممن صنف في هذا الشأن وادعى علو المقام إلا وقد ساعد بمضمون كلامه في هدم قواعد دين الإسلام، وسبب ذلك إعراضه عن الحق الواضح المبين وعما جاءت به الرسل الكرام عن رب العالمين واتباعه طرق الفلسفة في الاصطلاحات التي سموها بزعمهم حكميات وعقليات وإنما هي جهالات وضلالات، وكونه التزمها معرضا عن غيرها أصلاً ورأسًا فغلبت عليه حتى غطت على عقله السليم، فتخبط حتى خبط فيها عشوا و لم يفرق بين الحق والباطل وإلا فالله أعظم لطفاً بعباده أن لا يجعل لهم عقلا يقبل الحق ويثبته ويبطل الباطل وينفيه، لكن عدم التوفيق وغلبة الهوى أوقع من أوقع في الضلال وقد جعل الله تعالى العقل السليم من الشوائب ميزانا يزن به العبد الواردات فيفرق به بين ما هو من قبيل الحق وما هو من قبيل الباطل، و لم يبعث الله الرسل إلا إلى ذوي العقل و لم يقع التكليف إلا مع وجوده، فكيف يقال إنه مخالف لبعض ما جاءت به الرسل الكرام عن الله تعالى؟، هذا باطل قطعًا يشهد له كل عقل سليم، لكن ﴿ W X y z } | { ~ مِن نُّورٍ ﴾[1]، فهذا ونحوه هو الذي أوجب أني صرفت جُلّ همي إلى الأصول **وألزمني إن أوردت مقالاتهم وأجبت عنها بما أنعم الله تعالى به من الأجوبة النقلية والعقلية))**[2].

وكان جل مؤلفاته في العقيدة في الرد على أهل الأهواء والبدع، وقد ناقشهم ~ وردَّ عليهم ردًا يدل على سعة معرفته للعقيدة الإسلامية الصحيحة وأصول العقائد الباطلة المخالفة لمنهج السلف. قال البزار ~ ((وقد أبان بحمد الله تعالى فيما ألف فيها لكل بصير الحقَ من الباطل وأعانه بتوفيقه حتى رد عليهم بدعهم وآراءهم وخِدَعَهم وأهواءهم

(١) سورة النور: ٤٠

(٢) الأعلام العلية ٣٥-٣٧ بتصرف يسير

مع الدلائل النقلية بالطريقة العقلية، حتى يجيب عن كل شبهة من شبههم بعدة أجوبة جلية واضحة يعقلها كل ذي عقل صحيح ويشهد لصحتها كل عاقل رجيح)) [١]

بل قد يكون أعلمَ من أهل البدع أنفسِهم بأصول عقائدهم، قال ابن تيمية ~ في الاتحادية ((بل وهم [الاتحادية] أيضًا لا يفهمون حقيقة ما يقصدونه ويقولونه، ولهذا يتناقضون كثيراً في قولهم، وإنما ينتحلون شيئا ويقولونه أو يتبعونه، ولهذا قد افترقوا بينهم على فرق، ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم مع استشعارهم أنهم مفترقون. ولهذا لمَّا بينتُ لطوائف من أتباعهم ورؤسائهم حقيقةَ قولهم وسِرَّ مذهبهم صاروا يعظمون ذلك، ولولا ما أقرنه بذلك من الذم والرد لجعلوني من أئمتهم، وبذلوا لي من طاعة نفوسهم وأموالهم ما يجل عن الوصف كما تبذله النصارى لرؤسائهم، والاسماعيلية لكبرائهم، وكما بذل آل فرعون لفرعون))[٢]، وقال أيضاً ((كل من خالفني في شيء مما كتبته فأنا أعلم بمذهبه منه))[٣]

ب - في الحديث

وقد بدأ ابن تيمية في طلب الحديث وسماعه في حداثة سنه –كما تقدم-، وشيوخه الذين سمع منهم أكثر من مائتي شيخ. قال الذهبي ~ ((كان عجباً في معرفة علم الحديث، فأما حفظه متون الصحاح وغالب متون السنن والمسند، فما رأيت من يدانيه في ذلك أصلاً))[٤]، وقال ((وله خبرة بالرجال، وجرحهم وتعديلهم، وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبالعالي والنازل والصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه الذي انفرد به، فلا يبلغ أحد من العصر رتبته ولا يقاربه، وهو عجيب في استحضاره، واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال:

---

(١) الأعلام العلية ٣٧

(٢) مجموع الفتاوى ٢/١٣٨

(٣) مجموع الفتاوى ٣/١٦٣، قال هذا الكلام عند المناظرة في شأن العقيدة الواسطية

(٤) ذيل الطبقات الحنابلة ٢/٣٩١

كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث))[١]، وقال ((ولما كان معتقلاً بالإسكندرية: التمس منه صاحب سبتة أن يجيز لأولاده، فكتب له في ذلك نحواً من ستمائة سطر، منها سبعة أحاديث بأسانيدها، والكلام على صحتها ومعانيها، وبحث وعمل ما إذا نظر فيه المحدث خضع له من صناعة الحديث. وذكر أسانيده في عدة كتب. ونبّه على العوالي. عمل ذلك كله من حفظه، من غير أن يكون عنده ثبت أو من يراجعه))[٢]

ج - في التفسير

وهو إمام في التفسير، قال الذهبي ~ ((وأما التفسير فمسلم إليه. وله في استحضار الآيات من القرآن - وقت إقامة الدليل بها على المسألة - قوة عجيبة. وإذا رآه المقرئ تحير فيه. ولفرط إمامته في التفسير وعظمة اطلاعه يبين خطأ كثيرًا من أقوال المفسرين، ويُوهي أقوالاً عديدة، وينصر قولاً واحداً، موافقاً لما دل عليه القرآن والحديث))[٣]

د – في الفقه

كان ابن تيمية ~ ((أقبل على الفقه ودقائقه، وغاص في مباحثه، ونظر في أدلته وقواعده وحججه والإجماع والاختلاف حتى كان يقضي منه العجب، إذا ذكر مسألة من الخلاف استدل ورجح واجتهد))، وإن كان على مذهب الإمام أحمد ~ إلا أنه لم يتعصب له ولم يلزمه في آرائه وفتاواه، قال الذهبي ~ ((وفاق الناس في معرفة الفقه واختلاف المذاهب وفتاوى الصحابة والتابعين بحيث إذا أفتى لم يلتزم بمذهب بل يقوم بما دليله عنده))[٤]، وقال الزملكاني ~ ((كان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه

(١) ذيل الطبقات الحنابلة ٢/٣٩٠

(٢) ذيل الطبقات الحنابلة ٢/٣٩٠

(٣) العقود الدرية ٢٣

(٤) الذيل على طبقات الحنابلة ٢/٣٨٩

استفادوا في مذاهبهم منه أشياء...ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان في علم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله، واجتمعت فيه شروط الاجتهاد على وجهه)) [١]

هـــ - مؤلفاته

ابن تيمية ~ من المكثرين في التأليف، وقد قال الذهبي في عَدِّ مصنفاته ((وما أُبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمسمائة مجلدة))[٢]، رغم أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنفه في الحبس وليس عنده ما يحتاج إليه ويراجعه من الكتب[٣]

وقد أملى "الحموية" في قعدة واحدة بين الظهر والعصر، وكتب في بعض الأحيان في اليوم ما يبيض منه مجلد[٤]، وقد سئل عن مسألة في القدر قد نُظمتْ شعرا في ثمانية أبيات، فلما وقف عليها فكر لحظةً يسيرة وأنشأ يكتب جوابها، فلما فرغ تأمله من حضر من أصحابه وإذا هو نظم في بحر أبيات السؤال وقافيتها تقرب من مائة وأربعة وثمانين بيتا، وقد أبرز فيها من العلوم ما لو شرح بشرح لجاء شرحه مجلدين كبيرين[٥]

قال أبو عبد الله بن رشيق[٦] ~ ((ويكتب قواعد كثيرة في فنون من العلم في الأصول والفروع والتفسير وغير ذلك فإن وجد من نقله من خطه وإلا لم يشتهر ولم يعرف، وربما أخذه بعض أصحابه فلا يقدر على نقله ولا يرده إليه فيذهب، وكان كثيرا ما يقول: قد كتبت في كذا وفي كذا، ويسئل عن الشيء فيقول قد كتبت في هذا، فلا يدري أين هو فيلتفت إلى أصحابه ويقول: ردوا خطي، وأظهروه لينقل، فمن حرصهم عليه لا يردونه

(١) شذرات الذهب ٨/١٤٤-١٤٥

(٢) شذرات الذهب ٨/١٤٧ والعقود الدرية ٢٣-٢٤

(٣) العقود الدرية ٢٤

(٤) العقود الدرية ٧٥

(٥) الأعلام العلية ٢٨-٢٩

(٦) قال ابن عبد الهادي فيه ((وكان من أخص أصحاب شيخنا وأكثرهم كتابةً لكلامه وحرصاً على جمعه)) [العقود الدرية ٢٥]

ومن عجزهم لا ينقلونه فيذهب ولا يعرف اسمه ولا أين هو، فلهذه الأسباب وغيرها تعذر إحصاء ما كتبه وما صنفه))[١]

وقال ~ ((لو أراد الشيخ تقي الدين ~ أو غيره حصرها –يعني مؤلفات الشيخ- لما قدر، لأنه ما زال يكتب، وقد من الله عليه بسرعة الكتابة، ويكتب من حفظه من غير نقل. وأخبرني غير واحد أنه كتب مجلداً لطيفاً في يوم، وكتب غير مرةٍ أربعين ورقة في جلسة وأكثر)) [٢]

فمناقب ابن تيمية أكثر من أن تستوعبها هذه الترجمة المختصرة، وكما قال ابن حجر ~ ((ولو لم يكن للشيخ تقي الدين من المناقب إلا تلميذه الشهير الشيخ شمس الدين ابن قيم الجوزية، صاحب التصانيف النافعة السائرة التي انتفع بها الموافق والمخالف، لكان غايةً في الدلالة على عظم منزلته)) [٣]

سادساً : وفاته

كان ~ محبوسًا في قلعة دمشق، وكان يقول ((لو بذلت لهم ملء هذه القلعة ذهباً ما عدل عندي شكر هذه النعمة))، وكان يقول ((المحبوس من حبس قلبُه عن ربه تعالى، والمأسور من أسره هواه))، ولما دخل إلى القلعة وصار داخل سورها نظر إليه وقال ﴿ H I J K L M N O P Q R S ﴾[٤]. قال ابن القيم ~ ((وعلم الله ما رأيت أحدا أطيب عيشا منه قط، مع ما كان فيه من ضيق العيش وخلاف الرفاهية والنعيمِ، بل ضدِّها، ومع ما كان فيه من الحبس والتهديد والإرهاق، وهو مع ذلك من أطيبِ الناس عيشا وأشرحِهم صدراً وأقواهم قلباً وأسرِّهم نفساً، تلوح نضرة النعيم على وجهه.

(١) العقود الدرية ٧٢-٧٣

(٢) العقود الدرية ٧٢

(٣) تقريظه على الرد الوافر ١٤٦

(٤) انظر الوابل الصيب ١٠٩، والآية من سورة الحديد: ١٣

وكنا إذا اشتد بنا الخوف، وساءت منا الظنون، وضاقت بنا الأرض، أتيناه، فما هو إلا أن نراه ونسمع كلامه فيذهب ذلك كله وينقلب انشراحاً وقوةً ويقيناً وطمأنينةً)) [١]

مكث الشيخ في القلعة من شعبان سنة ٧٢٦ هـ، ثم إنه مُنع من الكتابة والتصنيف في يوم الاثنين تاسع عشر جماد الآخرة سنة ٧٢٨ هـ، ولم يُتْرك عنده دواة ولا قلم ولا ورق، فأقبل على التلاوة والتهجد والمناجاة والذكر. وقد قرأ بعد أن مُنع من الكتابة إلى أن توفي ثمانين ختمة وشرع في الحادية والثمانين فانتهى فيها إلى آخر سورة القمر ﴿ : ; < = > ? @ A B C D E ﴾[٢]، وتوفي ~ في سحر ليلة الاثنين العشرين من ذي القعدة سنة ٧٢٨ هـ بقلعة دمشق.

ثم أُخرج من القلعة فشهده خلْقٌ لا يُحصون، وكان يومًا مشهوداً لم يُعهد بدمشق، ولم يتخلف عن حضور جنازته إلا القليل من الصغار والضعفاء، ولم يتخلف أحد من أهل العلم إلا ثلاثة أنفس[٣] اشتهروا بمعاداته خوفاً على أنفسهم بحيث أنهم علموا متى خرجوا قُتلوا وأهلكهم الناس[٤].

وحُزِرَ الرجال بستين ألفاً إلى مائتي ألف، والنساء بخمسة عشر ألفاً، وظهر بذلك قول الإمام أحمد ((بيننا وبين أهل البدع الجنائز))[٥]

---

(١) الوابل الصيب ١٠٩-١١٠

(٢) انظر البداية والنهاية ١٨/٣٠٠ والذيل على طبقات الحنابلة ٢/٤٠٦، والآيتان من سورة القمر : ٥٤-٥٥

(٣) وقد سمَّاهم ابن كثير في البداية والنهاية، وهم ابن جملة والصدر والقفجاري

(٤) البداية والنهاية ١٤/١٧٥، تحقيق : بدر ابو حبان، دار أبي حبان، وكذا البداية والنهاية ٩/٣٩١، تحقيق : يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر

تنبيه : هذه المعلومة ساقطة من الطبعة المحققة في ٢١ مجلدًا بتحقيق د.عبد الله التركي بالتعاون مع مركز الدراسات والبحوث بدار هجر -وهي الطبعة التي أعتمد عليها في جميع نقولاتي عن البداية والنهاية في هذا البحث إلا في هذا النقل-، انظر هذا السقط في هذه الطبعة ١٨/٣٠١

(٥) الذيل على طبقات الحنابلة ٢/٤٠٧

قال الحافظ ابن حجر ~ ((ولو لم يكن من الدليل على إمامة هذا الرجل إلا ما نبَّه عليه الحافظ الشهير علم الدين البرزالي[١] في تاريخه : أنه لم يوجد في الإسلام من اجتمع في جنازته لما مات ما اجتمع في جنازة الشيخ تقي الدين. وأشار إلى أن جنازة الإمام أحمد كانت حافلة جداً شهدها مئات ألوف ولكن لو كان بدمشق من الخلائق نظير من كان ببغداد أو أضعاف ذلك لما تأخر أحد منهم عن شهود جنازته. وأيضا فجميع من كان ببغداد إلا الأقل كانوا يعتقدون إمامة الإمام أحمد، وكان أمير بغداد وخليفة الوقت إذ ذاك في غاية المحبة له والتعظيم، بخلاف ابن تيمية فكان أمير البلد حين مات غائباً، وكان أكثر من بالبلد من الفقهاء قد تعصبوا عليه حتى مات محبوساً بالقلعة. ومع هذا فلم يتخلف منهم عن حضور جنازته والترحم عليه والتأسف عليه إلا ثلاثة أنفس تأخروا خشية على أنفسهم من العامة. ومع حضور هذا الجمع العظيم فلم يكن لذلك باعث إلا اعتقاد إمامته وبركته، لا بجمع سلطان ولا غيره، وقد صح عن النبي > أنه قال ((أنتم شهداء الله في الأرض))[٢]...)) اهـ[٣]

وقد صدق شهاب الدين أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري حين قال في كتابه مسالك الأبصار ((و لم يخلف بعده ما يقاربه في العلم والفضل))[٤]

---

(١) هو القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد البرزالي علم الدين أبو محمد الإشبيلي الحافظ الكبير المؤرخ، توفي في جمادى الآخرة سنة خمس وستين وستمائة، ومات محرِمًا في خليص في رابع ذي الحجة سنة ٧٣٩هـ [طبقات الشافعية الكبرى ١٠/٣٨١-٣٨٢]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، رقم ١٣٦٧، ومسلم في صحيحه في كتاب الجنائز، باب في من يثني عليه خير أو شر من الموتى، رقم ٢٢٠٠ (٩٣٩)

(٣) تقريظه على الرد الوافر ١٤٤-١٤٥

(٤) مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ٢٧/٥٤٠

المبحث الثاني : التعريف بمفردات العنوان

المطلب الأول : معنى التعطيل لغةً واصطلاحاً والمراد بالمعطلة

التعطيل لغةً

التعطيل في اللغة مأخوذ من مادة "عطل"، قال ابن فارس ~ ((العين والطاء واللام أصل صحيح يدل على خُلوٍّ وفراغ، تقول : عُطِّلت الدارُ ودار معطَّلَة، ومتى تُركت الإبلُ بلا راع فقد عُطِّلَتْ، وكذلك البئر إذا لم تُورَدْ ولم يُسْتَقَ منها، قال الله تبارك وتعالى ﴿وَبِئۡرٖ مُّعَطَّلَةٖ﴾[1] وقال تعالى ﴿ - . / ﴾[2]))[3]
وتَعَطَّلَ : بقي بلا عمل، وإذا ترك الثغر بلا حامٍ يحميه فقد عُطِّلَ، والمواشي إذا أُهملت بلا راع فقد عُطِّلَتْ، وكذلك الرعية إذا لم يكن لها والٍ يسوسها فهم مُعَطَّلُون[4]
فالتعطيل في اللغة التفريغ[5] والإخلاء[6].

التعطيل اصطلاحاً

يتنوع تعريف التعطيل اصطلاحاً في أبواب التوحيد حسب أقسام التوحيد الثلاثة، فهناك تعطيل في الربوبية، وتعطيل في الألوهية، وتعطيل في الأسماء والصفات. وقد أشار الإمامُ ابن القيم ~ إلى هذه الأقسام الثلاثة في قوله ((وأصل الشرك وقاعدته التي يرجع

(١) سورة الحج: ٤٥
(٢) سورة التكوير: ٤
(٣) معجم مقاييس اللغة ٣٥١/٤-٣٥٢
(٤) انظر هذه المعاني في لسان العرب ٤٨١/١٣ والمعجم الوسيط ٦٠٨-٦٠٩
(٥) انظر الصحاح ١٧٦٧/٥
(٦) انظر تاج العروس ٣٠/٨ ولسان العرب ٤٨١/١٣

إليها هو التعطيل، وهو ثلاثة أقسام؛ تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه(١)، وتعطيل الصانع سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وأوصافه وأفعاله(٢)، وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد(٣)))(٤)

والذي يخصنا في هذا المطلب هو التعطيل في باب الصفات. وضابطه هو **نفي الصفات الإلهية عن الله وإنكار قيامها بذاته أو إنكار بعضها**(٥)، وهذا موافق لبعض معانيه اللغوية وهي التفريغ والإخلاء، فإن من عطَّل صفةً من صفات الله فقد فرّغ اللهَ عن تلك الصفة أي نفاها عنه تعالى.

المراد بالمعطلة

فمن قام بالتعطيل أي جحد ونفى صفةً من صفات الله فهو معطِّل. قال الشيخ زيد بن عبدالعزيز الفياض(٦) ~ ((وسُمِّي جَاحِدو الصفاتِ معطِّلِين لنفيهم عن الله صفات كماله وإخلائهم له منها))(٧)

---

(١) وهذا تعطيل في الربوبية، كتعطيل الفلاسفة الذين زعموا قِدَمَ هذه المخلوقات وأنها تتصرف بطبيعتها [الكواشف الجلية ٨٧]

(٢) وهذا تعطيل في الأسماء والصفات

(٣) وهذا تعطيل في الألوهية، بترك عبادته أو عبادة غيره معه [الكواشف الجلية ٨٧]

(٤) الجواب الكافي ١٤٠

(٥) الكواشف الجلية ٨٧ وانظر شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس ٩٩

(٦) هو زيد بن عبد العزيز بن زيد بن عبد العزيز بن عبد الوهاب بن محمد بن ناصر بن فياض من علماء علماء نجد. وقد درس على عدد من العلماء كمحمد بن إبراهيم آل الشيخ وعبد اللطيف بن إبراهيم آل الشيخ وعبدالرحمن ابن قاسم وعبد العزيز بن باز ومحمد الأمين الشنقيطي رحمهم الله، وله مؤلفات في العقيدة والرد على الفرق الضالة، توفي سنة ١٤١٦هـ [انظر علماء نجد خلال ثمانية قرون ٢/٢٠٣-٢٠٨]

(٧) الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية ٢٩

وقد اشتهر إطلاق مصطلح "المعطلة" عند أئمة أهل السنة والجماعة، ومما ورد عنهم:

قول أبي زرعة الرازي[1] ~ ((**المعطلة** النافية الذين ينكرون صفات الله عز وجل التي وصف بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه > ويكذبون بالأخبار الصحاح التي جاءت عن رسول الله > في الصفات ويتأولونها بآرائهم المنكوسة على موافقة ما اعتقدوا من الضلالة، وينسبون رواتها إلى التشبيه. فمن نسب الواصفين ربَّهم تبارك وتعالى -بما وصف به نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه من غير تمثيل ولا تشبيه- إلى التشبيه فهو **معطِّلٌ** نافٍ، ويُستدل عليهم بنسبتهم إياهم إلى التشبيه أنهم معطلة نافية، كذلك كان أهل العلم يقولون، منهم عبد الله بن المبارك[2] ووكيع بن الجراح[3]))[4]

(١) وأبو زرعة الرازي هو الإمام الحافظ عبيد الله بن عبد الكريم بن يزيد بن فروخ القرشي مولاهم الرازي، كان من أفراد الدهر حفظاً وذكاءً وديناً وإخلاصاً وعلماً وعملاً، قال أبو حاتم ((ما خلف أبو زرعة بعده مثله))، مات ٢٦٤هـ [انظر تذكرة الحفاظ ٢/٥٥٧]

(٢) هو الإمام الحافظ شيخ الإسلام عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي مولاهم المروزي صاحب التصانيف النافعة، قال ابن مهدي ((الأئمة أربعة؛ مالك والثوري وحماد بن زيد وابن المبارك))، توفي سنة إحدى وقيل اثنتين وثمانين ومائة [انظر وفيات الأعيان ٣/٣٢ وتذكرة الحفاظ ١/٢٧٤]

(٣) هو وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي الكوفي الإمام الحافظ الثبت، محدث العراق وأحد الأئمة الأعلام، قال أحمد بن حنبل ((ما رأت عيني مثل وكيع قط يحفظ الحديث ويذاكر بالفقه في حسن مع ورع واجتهاد ولا يتكلم في أحد)) مات سنة ١٩٧هـ [انظر تذكرة الحفاظ ١/٣٠٦]

(٤) الحجة في بيان المحجة ١/١٨٧ و١/١٩٦-١٩٧

وقول إسحاق بن راهويه[1] ~ ((علامة جهم[2] وأصحابه دعواهم على أهل الجماعة وما أولعوا به من الكذب أنهم مشبهة، بل هم **المعطلة**، ولو جاز أن يقال لهم : هم

(١) هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد بن إبراهيم أبو يعقوب الحنظلي، ويقال له ابن راهويه أحد أئمة الأسلام. رحل إلى العراق والحجاز واليمن والشام وعاد فاستوطن نيسابور. قال محمد بن أسلم الطوسي حين مات إسحاق الحنظلي ((ما أعلم أحدا كان أخشى لله من إسحاق وكان أعلم الناس ولو كان سفيان الثوري فى الحياة لاحتاج إلى إسحاق))، وتوفي سنة ٢٣٨هـ [انظر صفوة الصفوة ٧٦٦/٢-٧٦٧]

(٢) هو الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي، مولاهم السمرقندي، الكاتب المتكلم أس الضلالة، رأس الجهمية، كان صاحب الذكاء والجدال. ينكر كل الصفات. قتل سنة ١٢٨هـ على يد سلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية [انظر الملل والنحل ٩٧/١-٩٩، مجموع الفتاوى ١٨٢/١٣، سير أعلام النبلاء ٢٦/٦، ميزان الاعتدال ١٥٩/٢]

وهو أول من شهّر مذهب التعطيل بين المسلمين في أواخر عصر التابعين في خلافة هشام بن عبد الملك [انظر مجموع الفتاوى ٣٠٢/٢٠] وهو مؤسس مذهب الجهمية. وقد أخذ الجهم فكرة التعطيل من شيخه الجعد بن درهم الذي قتله خالد بن عبد الله القسري - وكان أميرًا على العراق - حيث قال بعد أن خطب الناس في يوم عيد الأضحى ((أيها الناس ضحوا تقبل الله ضحاياكم، فإني مضحٍ بالجعد بن درهم، فإنه زعم أن الله لم يكلم موسى تكليما و لم يتخذ إبراهيم خليلاً، تعالى الله عما يقول الجعد علوًا كبيرًا))، ثم نزل فذبحه في أصل المنبر فكان ضحيةً)) [انظر: الوافي بالوفيات ٦٧/١١]، وقد ذكر بعض المؤرخين أن الجهم لقي الجعد في الكوفة بعد ما هرب الجعد من بني أمية، وكان الجعد كما ذكر ابن كثير ~ ((أقام بدمشق حتى أظهر القول بخلق القرآن، فطلبته بنو أمية فهرب منهم فسكن الكوفة، فلقيه فيها الجهم بن صفوان فتقلد هذا القول منه)) [البداية والنهاية ١٤٧/١٣]

وأما الجعد فإنه أخذ فكرة التعطيل من أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذى سحر النبيَّ > كما ذكر ذلك بعض أهل العلم كشيخ الإسلام [انظر مجموع الفتاوى ٢٠/٥-٢٢] والصفدي [انظر الوافي =

المشبهة لاحتمل ذلك، وذلك أنهم يقولون : إن الرب تبارك وتعالى في كل مكان بكماله في أسفل الأرضين وأعلى السموات على معنى واحد، وكذبوا في ذلك ولزمهم الكفر))[1].

وقول أبي بكر عبد الله بن الزبير الحميدي[2] ~ ((وما نطق به القرآن والحديث مثل ﴿ ´ µ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ ﴾[3] ومثل ﴿ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾[4] وما أشبه هذا من القرآن والحديث لا نزيد فيه ولا نفسِّره ونقف على ما وقف عليه القرآن والسنة ونقول ﴿ Y Z [\ ﴾[5]، ومن زعم غير هذا فهو **معطل** جهمي))[6]

ويستفاد من هذه الآثار الثلاثة أن لفظ المعطل عندهم يشمل الطائفتين :

الأولى : أهل التعطيل الكلي، وهذا ظاهر جدًا حيث أن كلامهم وذمهم يتوجه ابتداءً إلى المعطلة الذين أدركوهم وهم الجهمية والمعتزلة[7].

=

بالوفيات ١١/٦٧-٦٨] وابن الأثير [انظر الكامل في التاريخ ٦/١٤٩] وابن كثير [انظر البداية والنهاية ١٣/١٤٧]

(١) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٢/٥٨٨

(٢) هو عبد الله بن الزبير بن عيسى القرشي الأسدي المكي أبو بكر الحميدي، صاحب المسند وتلميذ الإمام الشافعي. قال الإمام أحمد بن حنبل ((الحميدي عندنا إمام جليل)) توفي سنة ٢١٩هـ [انظر البداية والنهاية ١٤/٢٣٨، طبقات الشافعية الكبرى ٢/١٤٠]

(٣) سورة المائدة: ٦٤

(٤) سورة الزمر: ٦٧

(٥) سورة طه: ٥

(٦) ذم التأويل ١/٢٤

(٧) فرقة ضالة نشأت في أواخر العصر الأموي وازدهرت في العصر العباسي. وقد اعتمدت على العقل المجرد في فهم العقيدة الإسلامية لتأثرها ببعض الفلسفات اليونانية والهندية. برزت المعتزلة كفرقة =

=

فكرية على يد واصل بن عطاء الغزّال (ت ١٣١هـ) الذي كان تلميذاً للحسن البصري، ثم اعتزل حلقة الحسن بعد قوله بأن مرتكب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين واتبعه عمرو بن عبيد (ت ١٤٣). والمعتزلة الأوائل —الذين كانوا في عهد واصل وعمرو- لم يكونوا يحملون مذهب الجهمية، ((وإنما كانوا يتكلمون في الوعيد وإنكار القدر، وإنما حدث فيهم نفي الصفات بعد هذا. ولهذا لما ذكر الإمام أحمد بن حنبل في رده على الجهمية قولَ جهمٍ قال: فاتبعه قوم من أصحاب عمرو بن عبيد وغيره، واشتهر هذا القول عن أبي الهذيل العلاف والنظام وأشباههم من أهل الكلام)) [شرح العقيدة الأصفهانية ١٧٠]

ومذهب التعطيل لم يكن مشتهراً في مرحلة دعوة الجهم إلا في المشرق، وإنما قويت شوكته بعد مقتل الجهم بن صفوان وازدادت شهرته على أيدي من اعتنق هذا المذهب كبشر المريسي (ت ٢١٨هـ) وعلى أيدي دعاة المعتزلة كأحمد بن أبي دؤاد (ت ٢٤٠هـ) وغيرهما في عهد المامون [انظر: مجموع الفتاوى ١٣/١٨٣-١٨٤]، مما يدل على أن المعتزلة هم الجهمية في باب الصفات حقيقةً ما رواه ابن عساكر عن أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الغسيلي أنه سئل: ممن أخذ ابنُ أبي دؤاد؟ فأجاب: من بشر المريسي، وبشر المريسي أخذه من جهم بن صفوان، وأخذه جهم من الجعد بن درهم، وأخذه جعد بن درهم من أبان بن سمعان، وأخذه أبان من طالوت ابن أخت لبيد وختنه، وأخذه طالوت من لبيد بن أعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ)) [مختصر تاريخ دمشق، لابن منظور ٦/٥١، وقد أفاد محقق كتاب البداية والنهاية (ط. التركي) أن ترجمة الجعد بن درهم سقطت من تاريخ دمشق الأصل].

فالمعتزلة هم الذين روّجوا مذهب الجهمية بين الناس، لذلك نجد أن الأئمةَ المعروفين بالرد على نفاة الصفات أطلقوا لفظ "الجهمية" على المعتزلة، فالإمام أحمد قد كتب كتاباً في الرد سماه "الرد على الجهمية" وكذا الإمام البخاري، وإنما يعنون بالجهمية المعتزلةَ [انظر مجموع الفتاوى ١٢/١١٩ وتاريخ الجهمية والمعتزلة ٥٩]

وقد أصَّلت المعتزلةُ خمسة أصول ما أنزل الله بها من سلطان، ومع أنها أمور باطلة أطلقوا عليها أسماء براقة لينخدع بها الناس، وهي:

- التوحيد؛ ومعناها عندهم نفي الصفات كلها
- العدل؛ ويعنون به نفي القدر

=

وأما أهل التعطيل الجزئي كالأشاعرة(١) والماتريدية(٢) فإنما ظهروا بعدهم

=

- الوعد والوعيد؛ ويقصدون به أنه يجب على الله أن يعاقب العصاة وينفذ الوعد والوعيد بتخليد أهل الكبائر في النار
- المنزلة بين المنزلتين؛ ويعنون به منزلة مرتكب الكبيرة وأنه بين منزلتي الإسلام والكفر في الدنيا، مع قولهم إنه مخلد في النار في الآخرة
- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ويعنون به الخروج على الحاكم بالسيف إذا كان فاسقاً.[انظر الفتاوى الكبرى لابن تيمية ٨٥/٥]

وأما بيان المقصود من هذه الأصول الخمسة فليُنظر كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي

(١) وهي فرقة كلامية تنتسب إلى أبي الحسن الأشعري (ت ٣٢٤هـ)، وكان الأشعري معتزلياً تتلمذ على أبي علي الجبائي المعتزلي فقام على الاعتزال أربعين سنة حتى صار للمعتزلة إماماً. ثم تاب من الاعتزال وصنف في الرد على المعتزلة، ومع ذلك لا يزال على بعض أصول الاعتزال. وقد لحق بعض تلاميذ ابن كلاب فأخذ منه معتقد ابن كلاب. [انظر نشأة وعقائد هذه الفرقة وأبرز أعلامها في موقف ابن تيمية من الأشاعرة للدكتور عبدالرحمن بن صالح المحمود من ٣٣١/١ إلى ٦٩٦/٢]. وأما الأشاعرة المتأخرون -إلى يومنا هذا- فقد خالفوا أبا الحسن الأشعري وأئمتهم القدماء في إثبات الصفات الخبرية حيث مالوا إلى التجهم بل إلى الفلسفة، كما سيأتي بيانه في المطلب الخامس من هذا المبحث إن شاء الله.

(٢) وهي فرقة تنتسب إلى أبي منصور الماتريدي الحنفي (ت ٣٣٣هـ)، ولم تظهر الماتريدية كفرقة في عهده لقلة الأتباع، وإنما ظهرت بعد وفاته بمدة طويلة على أيدي الأحناف. هذا هو سبب عدم وجود ترجمته في كتب التراجم. فابن الأثير في الكامل وابن كثير في البداية والنهاية وابن العماد في شذرات الذهب وابن خلكان في وفيات الأعيان وابن النديم في الفهرست والصفدي في الوافي بالوفيات والسمعاني في الأنساب والذهبي في السير وابن حجر في اللسان والسيوطي في طبقات المفسرين كلهم أغفلوا ترجمته مع أنهم يذكرون تراجم معاصريه. وكذا شأن أصحاب كتب الملل مع أن الماتريدية تُعد من الصفاتية. ولهذا لم نجد لشيخ الإسلام ابن تيمية -الذي لم يترك فرقة من الفرق =

الثانية: أهل التعطيل الجزئي، فإن كلامهم يشملهم أيضاً حيث أطلقوا مصطلح "المعطل" على كل من قال بغير ما قال به أهل السنة في صفات الله ﷻ دون التفصيل، وهذا هو ظاهر كلام أبي زرعة الرازي وأبي بكر الحميدي رحمهما الله.

ومما يؤيد هذا أمران:

الأول: كان السلف يعرفون كون الرجل معطلاً بتسميته مَن أثبت الصفاتِ مشبهًّا، قال شيخ الإسلام ~ ((وكانوا [يعني السلف] إذا رأوا الرجل قد أغرق في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات قالوا هذا جهمي مُعَطِّلٌ، وهذا كثير جدًا في كلامهم، فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئًا من الصفات مشبهًا كذبًا منهم وافتراءً))(1) ومعلوم أن المعطلة بكل أشكالها يسمون أهل السنة مشبهةً. بل المعطلة يسمون كل من أثبت أي صفة –وإن كانت صفةً واحدةً- مشبهاً، حتى إن المعتزلة لَيُسَمُّوْنَ الأشاعرةَ مشبهةً(2)

الثاني: أن بعض الأئمة ممن جاء بعدهم وأدرك بدعة الأشعرية كشيخ الإسلام ~ أطلق لفظ الجهمية على الأشاعرة(3)

=

المنحرفة عن النهج الصحيح إلا وبين عوارها وكشف زيغها- كلاماً في الماتريدي إلا إشارات عابرة. [انظر الماتريدية دراسةً وتقويماً ٧٩-١٠٩]

(١) مجموع الفتاوى ١١٠/٥

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((ولهذا كان السلف إذا رأوا الرجل يكثر من ذم المشبهة عرفوا أنه **جهمي معطل**، لعلمهم بأن هذا الاسم قد أدخَلَتْ الجهميةُ فيه كلَّ من آمن بأسماء الله تعالى وصفاته، ومن نفى علو الله على عرشه يُسَمِّى المثبتَ لذلك مشبِّهًا، ومن نفى الصفات الخبرية والعينية يَجعل من أثبتها مشبها...وقد عُلم أن الرازي [وهو من أئمة الأشاعرة] وأشباهه تُسَمِّيهم المعتزلةُ وغيرُهم مشبهةً)) [بيان تلبيس الجهمية ٣٧٩/١]، وكتب المعتزلة شاهدة على هذا فإنها مليئة بتسميةِ الأشاعرةِ مشبهةً

(٣) وقد ذكر شيخ الإسلام ~ أن الجهمية على ثلاث درجات:

=

المطلب الثاني : معنى الشبهة لغةً واصطلاحاً

الشُبهة في اللغة الالتباس[١]، وشُبِّهَ عليه الأمر تشبيهًا لُبِّس عليه وخُلِّطَ[٢]، وأُمورٌ مُشْتَبِهة مُشْكِلَة، يُشْبِهُ بعضُها بعضاً[٣]

والشبهة في الاصطلاح هي : ما لم يتيقّن كونه حراماً أو حلالاً[٤]، أو ما جُهل تحليله على الحقيقة وتحريمه على الحقيقة[٥]، أو ما يُشبه الثّابتَ وليس بثابت[٦]

وتطلق لفظة "الشبهة" عند العلماء على إطلاقين:

الإطلاق الأول : على كونها أحد الأحكام التكليفية—وهذا غالباً في اصطلاح الفقهاء- وقد فسَّر العلماءِ الشّبهةَ على هذا الإطلاق بأربعة تفسيرات[٧]؛

=

الأولى : الغالية الذين ينفون صفات الله وأسماءه، وإن سموه بشيء من أسمائه الحسنى قالوا : هو مجاز

الثانية : جهمية المعتزلة الذين يقرون بأسماء الله الحسنى في الجملة لكن ينفون صفاته. وهم الجهمية المشهورون

الثالثة : الصفاتية المثبتون المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهم. كالذين يقرون بأسماء الله وصفاته في الجملة لكن يردون طائفة من أسمائه وصفاته الخبرية أو غير الخبرية ويتأولونها [انظر التسعينية ١/٢٦٥-٢٧١]

ولذلك سمَّى ابن تيمية ~ كتابه في الرد على الرازي —وهو من أئمة الأشاعرة- بيان تلبيس الجهمية

(١) انظر الصحاح ٦/٢٢٣٦ ولسان العرب ١٧/٣٩٨

(٢) انظر تاج العروس ٣٦/٤١١

(٣) انظر لسان العرب ١٧/٣٩٨ والصحاح ٦/٢٢٣٦ والقاموس المحيط ١٦١٠

(٤) التعريفات ١٦٥

(٥) المنثور للقواعد للزركشي ٢/٢٢٨

(٦) غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم ١/٣٧٩

(٧) انظر : الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٥/٣٣٨-٣٤٠

الأوّل : ما تعارضت فيه الأدلّة بين تحريمه وتحليله

الثّاني : ما اختلف فيه العلماء، وهو متفرع من الأول

الثّالث : المكروه.

الرّابع : المباح الذي تركه أولى من فعله

الإطلاق الثاني : على الحجة التي استُدل بها على الباطل في زَعْمِ[(١)] من أطلق ذلك، وهذا غالباً استُخدم في مقام الرد على المخالف، فالرادُّ يُطْلِق على ما استَدل به مخالفُه المردودُ عليه شبهةً. وهذا الإطلاق قد أطبق على استخدامه أهلُ العلم سُنِّيُّهم وبِدْعِيُّهم، مُثْبِتَتُهم للصفات ومُعَطِّلَتُهم. وهو موافق للشبهة في معناها اللغوي والاصطلاحي، فإن من معاني الشبهة في اللغة الالتباس، ومن معانيها في الاصطلاح ما يشبه الثّابت وليس بثابت. فالشبهة قد التبستْ على المستدل فاستدل بها ظاناًّ أنها ثابتة للاستدلال وليست بثابتة، وأيضًا قد تلتبس على من يسمعها فظن أنها ثابتةٌ وليست بثابتةٍ. والله أعلم

فالمعطلة سمَّوا ما استدل به أهلُ السنة المثبتةُ –من النصوص الشرعية والأدلة العقلية- لإثبات صفات الله الذاتية والفعلية شبهةً ظانّين أنه استدلال على باطل، وهذا كثير في كتبهم.

وأهل السنة –كذلك- يُسَمُّون حجة المعطلة شبهةً، كشيخ الإسلام ~ فإنه كثيرًا ما سمَّى حجة المعطلة بأشكالها -من الفلاسفة[(٢)] والجهمية والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم-

---

(١) لأن المُبْطِل أيضاً يُطلق لفظة "الشبهة" –في زعمه- على الحجة الصحيحة التي استدل بها الْمُحِقُّ استدلالاً صحيحاً.

(٢) الفلسفة كلمة يونانية تتكون من مقطعين، "فيلا" بمعنى "محب" و"سوفا" بمعنى الحكمة. فالفيلسوف هو محب الحكمة [انظر تاج العروس ٢٣٠/٢٤ و إغاثة اللهفان ١٠٠١/٢]، فالفلاسفة اسم جنس لمن يحب الحكمة ويؤثرها، قال ابن القيم ((وقد صار هذا الاسم في عرف كثير من الناس مختصاً بمن خرج عن ديانات الأنبياء ولم يذهب إلا إلى ما يقتضيه العقل في زعمه. وأخَصّ من ذلك أنه في عرف المتأخرين اسم لأتباع أرسطو -وهم المشّاؤون خاصةً- وهم الذين هذّب ابن سينا طريقتهم وبسّطها وقررها)) [إغاثة اللهفان ١٠٠٢/٢]. ولقد آمن متفلسفة الإسلام بتلك الفلسفة الأرسطية =

شبهةً، فتارةً يقول ~ : "وشبهتهم..."[١]، وأخرى يقول ~ : "والشبهة في هذا... أو يقول : والشبهة التي قادت..."[٢]

فلهذا السبب عنونْتُ بحثي بـــ "أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ عن **الشبهات** التفصيلية للمعطلة في الصفات الذاتية".

=

وغيرها إيماناً عميقاً يفوق إيمانهم بدين الإسلام، ولما كانوا يعيشون وسط محيط إسلامي وخوفاً من نقمة العامة عليهم قاموا بمحاولة التوفيق بين الدين والفلسفة على حساب الدين، فحرفوا النصوص الشرعية حسب ما يريدون.[انظر مقدمة الشيخ الدويش على كتاب بغية المرتاد ٦٦-٧٨]، ومن نتائج هذه المحاولة الكفر بالله وملائكته ورسله واليوم الآخر.

فالله عندهم هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق وليس له صفة ثبوتية تقوم به، ولا يفعل شيئاً باختياره البتة، ولا يعلم شيئاً من الموجودات أصلاً.

وأما الملائكة عندهم فهو ما يتصوره النبي في نفسه من أشكال نورانية هي العقول عندهم لا أشخاص تتحرك.

وأما النبوة عندهم فليست اصطفاءً إلهياً وإنما مكتسبة، فمن كان يمتلك خصائص ثلاثة –وهي قوة الحدس وقوة التخيل والتخييل وقوة التأثير- فهو نبي.

وأما الإيمان باليوم الآخر فهم لا يقرون بانفطار السماوات وانتثار الكواكب وقيامة الأبدان، ولا يقرون بأن الله خلق السماوات والأرض في ستة أيام وأوجد هذا العالم بعد عدمه. فلا مبدأ عنهم ولا معاد. فدين اليهود والنصارى –بعد التحريف والتبديل- خير من دين هؤلاء [انظر إغاثة اللهفان ٢/١٠٠٦-١٠٠٩]

(١) انظر على سبيل المثال [مجموع الفتاوى ١٢/٣٥٧ ومنهاج السنة ٢/١٠٧ و٢/١٣٠]

(٢) انظر على سبيل المثال [الجواب الصحيح ٦/١٨١، الفتاوى الكبرى ٥/١٦، مجموع الفتاوى ١٢/٤٥٢، منهاج السنة ٢/١٣١، ودرء التعارض ١/٣٥٧ و٦/٢١٤]

المطلب الثالث : تقسيم الصفات وتعريفها

لم يكن السلف يتوسعون في تقسيم الصفات وتنويعها إذ ليس من عاداتهم الإسراف في الكلام في المطالب الإلهية، بل لا يكادون يتجاوزون الكتاب والسنة في مباحث الصفات(١). لكن لما خاض المتكلمون في صفات الله ﷻ وأوّلوها وعطّلوها وقسّموها على أقسام ما أنزل الله بها من سلطان؛ اضطر علماء أهل السنة لتقسيم الصفات واصطلحوا عليه(٢).

وصفات الله عز وجل يمكن تقسيمها إلى ثلاثة تقسيمات(٣)

أولاً : من حيث إثباتها ونفيها، فهي تنقسم إلى قسمين؛ الصفات الثبوتية(٤) والصفات السلبية(٥)

---

(١) قال المقريزي ~ ((لم يَرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم –على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم- أنه سأل رسول الله > عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم وعلى لسان نبيه محمد > ، **بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات. نعم، ولا فرّق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل**، وإنما أثبتوا له صفاتٍ أزليةً من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعز والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً. وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين)) [المواعظ والاعتبار للمقريزي ٣٥٦/٢]

(٢) انظر الصفات الإلهية للجامي ٢٥١ وصفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة ٢٧

(٣) لمزيد التفصيل لهذه التقسيمات الثلاثة انظر : مجموع الفتاوى ٢١٧/٦، القواعد المثلى (مع شرحها المجلى) ١٨٦-٢٠١، الكواشف الجلية ٤٢٩-٤٣٠، الصفات الإلهية للجامي ٢٥١-٢٦٦، الصفات الإلهية للتميمي ٦٥-٧٢، صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة ٢٧-٢٩.

(٤) الصفات الثبوتية فهي كما قال العلامة العثيمين ~ ((ما أثبته الله تعالى لنفسه في كتابه أو على لسان رسوله > ، وكلها صفات كمال لا نقص فيها بوجه من الوجوه، كالحياة والعلم والقدرة والاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا والوجه واليدين ونحو ذلك)) [القواعد المثلى مع شرحها المجلى ١٨٦]

(٥) والصفات السلبية فهي كما قال العلامة العثيمين ~ ((ما نفاها الله سبحانه عن نفسه في كتابه أو على لسان رسوله > ، وكلها صفات نقص في حقه كالموت والنوم والجهل والنسيان والعجز والتعب. فيجب نفيها عن الله...مع إثبات ضدها على الوجه الأكمل)) [القواعد المثلى مع شرحها المجلى ١٨٧]

ثانياً: ثم إن الصفات الثبوتية من حيث تعلقها بذات الله وأفعاله تنقسم إلى ثلاثة أقسام، الصفات الذاتية، والصفات الفعلية، والصفات الذاتية الفعلية

ثالثاً: وتنقسم الصفات من حيث أدلة ثبوتها إلى قسمين؛ الصفات العقلية السمعية[١] والصفات الخبرية (النقلية السمعية) [٢]

والذي يخصنا بتفصيله في هذا المطلب التقسيمُ الثاني وهو تقسيم الصفات الثبوتية من حيث تعلقها بذات الله وأفعاله. وهي –كما سبق- تنقسم إلى ثلاثة أقسام؛

القسم الأول: الصفات الذاتية (المحضة)؛ وضابطها هي التي لا تنفك عن الذات[٣] أو التي لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها[٤]

ومنها: الوجه واليدان والعينان والأصابع والقدم والحياة والقدرة والعزة

القسم الثاني: الصفات الفعلية (المحضة)؛ وضابطها هي التي تتعلق بالمشيئة والقدرة[٥]

ومنها: الاستواء، فلا ريب أن وجود كونه تعالى مستوياً على عرشه مشروطٌ بوجود العرش، فاستواؤه تعالى على العرش إنما يكون بعد خلقه للعرش. فالله استوى على العرش بعد أن لم يكن مستويًا عليه [٦].

ويقال مثل ذلك في الصفات الذاتية المحضة الأخرى كالنزول والمجيء والإتيان.

---

(١) وهي التي يشترك في إثباتها الدليل الشرعي السمعي والدليل العقلي، وهي أكثر صفات الرب، بل أغلب الصفات الثبوتية يشترك فيها الدليلان السمعي والعقلي [الصفات الإلهية للجامي ٢٦٣]

(٢) وهي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين > ، أي لا سبيل للعقل على انفراده إلى إثباتها [الصفات الإلهية للجامي ٢٦٣]

(٣) الكواشف الجلية ٤٢٩

(٤) القواعد المثلى مع شرحها المجلى ١٩٨

(٥) الكواشف الجلية ٤٢٩

(٦) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣/٦١٦-٦١٧

القسم الثالث : الصفات الفعلية الذاتية ؛ وهي التي لا تنفك عن الذات باعتبار نوعها وتتعلق بمشيئته تعالى باعتبار آحادها. قال شيخ الإسلام ~ ((ما يقوم بذات الرب مع كونه بقدرته ومشيئته فهذا في الصفات الذاتية لقيامة بالذات وهو من الفعلية لتعلقه بالمشيئة والقدرة))(١)

ومنها : الكلام والرزق والغضب والرضا

فالفرق بين الصفات الذاتية المحضة والصفات الفعلية الذاتية أن الصفات الذاتية المحضة لا تنفك عن الذات و لم يزل ولا يزال الله متصفاً بها و لم تتعلق بمشيئة الله، وأما الصفات الذاتية الفعلية فيمكن أن تنفك عن الذات –باعتبار آحادها- على معنى أن الله إذا شاء لم يفعلها. ولكن مع ذلك فإن كلا النوعين –أعني الصفات الفعلية الذاتية باعتبار نوعها والصفات الذاتية المحضة- يجتمعان في أنهما صفاتٌ لله تعالى أزلاً وأبداً لم يزل متصفاً بها ماضياً ومستقبلاً لائقةً بجلال الله عز وجل.

قال الإمام الطحاوي ~ ((ما زال بصفاته قديماً قبل خلْقِه، لم يزدد بكونهم شيئًا لم يكن قبلهم مِن صفته، وكما كان بصفاته أزليًا كذلك لا يزال عليها أبديًا)). وقال ابن أبي العز ~ شارحاً لهذه العبارة ((أي أن الله سبحانه وتعالى لم يزل متصفًا بصفات الكمالِ صفات الذات وصفات الفعل [يعني الصفات الفعلية الذاتية]، ولا يجوز أن يعتقد أن الله وُصف بصفة بعد أن لم يكن متصفًا بها، لأن صفاتِه سبحانه صفاتُ كمالٍ وفقدها صفة نقصٍ، ولا يجوز أن يكون قد حصل له الكمال بعد أن كان متصفا بضده))(٢)

فصفات الله ثابتة أزلاً وأبداً، ولا تتجدد سواء كانت صفات الذات –والأمر فيها واضح- أو الصفات الفعلية الذاتية باعتبار نوعها، أما باعتبار آحادها فهي تتجدد حسب مشيئة الله، ولا يقال فيه : إنه تعالى متصفٌ بها بعد أن كان فاقداً لها (٣)

---

(١) الصفدية (تحقيق رشاد سالم) ٨٩/٢

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ٧٩

(٣) انظر الصفات الإلهية للجامي ٢٦٨-٢٦٩

تقسيم الصفات إلى الذاتية والفعلية عند المعطلة

إن القسم الثالث من الصفات –وهي الصفات الفعلية الذاتية- لم يهتدِ إليه المعطلة بأسرهم، فإنهم قسَّموا الصفات تقسيماً ثنائياً فقط؛ **صفات الذات** –ويريدون بذلك الصفات الذاتية المحضة- **وصفات الفعل** –ويريدون بذلك الصفات الفعلية المحضة-. وذلك لإنكارهم قيامَ الصفات الاختيارية المتعلقة بمشيئة الله بذات الباري كما سيأتي التفصيل في ذلك إن شاء الله.

وقد تنوعت واختلفت عبارات طوائف المعطلة؛ المعتزلة، والأشاعرة، والماتريدية، في بيان الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل، فَلِكُلٍّ منهم عبارتُه، ولكن عند إمعان النظر نجد أن كلمتهم واحدة. فكلهم اتفقوا على أن صفات الذات هي التي لا تنفك عن ذات البارئ وأن صفات الفعل هي التي تنفك عن ذات الباري.

فالحد الفاصل بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية عند الأشاعرة كما ذكره الباقلاني[(١)] ~ حيث قال ((فإن قال قائل : ففصِّلوا لي صفات ذاته من صفات أفعاله لأعرف ذلك. قيل له : **صفات ذاته** هي التي لم يزل ولا يزال موصوفًا بها، وهي الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام والإرادة والبقاء والوجه والعينان واليدان والغضب والرضى وهما[(٢)] الإرادة على ما وصفناه ...**وصفات فعله** هي الخلق والرزق والعدل والإحسان والتفضل والإنعام والثواب والعقاب والحشر والنشر))[(٣)]. وقال الرازي[(٤)] ((والفرق بين

---

(١) هو محمد بن الطيب بن جعفر البصري الغدادي أبو بكر الباقلاني، القاضي المالكي، من أعلام الأشاعرة، له تصانيف في علم الكلام، توفي سنة ٤٠٣هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٧/١٩٠]

(٢) يعني الغضب والرضا، وهما من الصفات الفعلية إلا أن الأشاعرة جعلوهما صفتين ذاتيتين محضة كما سيأتي بيان سبب ذلك في المطلب الخامس من هذا المبحث.

(٣) تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ٢٩٨-٢٩٩

(٤) هو محمد بن عمر بن الحسين بن علي القرشي التيمي البكري الطبرستاني، أبو عبد الله الرازي، فخر الدين، المعروف بـ فخر الرازي، ويقال له ابن خطيب الري، له تصانيف كثيرة مشهورة منها =

هذين النوعين من الصفات وجوه؛ أحدها أن صفات الذات أزلية وصفات الفعل ليست كذلك، وثانيها **أن صفات الذات لا يمكن أن تصدق نقائضها في شيء من الأوقات** وصفات الفعل ليست كذلك...)) [١]

وقال الباجوري[٢] ~ —عند شرحه لقول برهان الدين اللقاني[٣] ~ صاحب الجوهرة : ثم صفات الذات ليست بغيرٍ أو بعين الذّات- قال ~ ((وخرج بإضافة صفات الذات الصفاتُ السلبية، فإنها غيرٌ بمعنى أنها ليست قائمةً به لأنها أمور عدمية، وصفاتُ الأفعال كالإحياء والإماتة، فإنها غيرٌ أيضاً بمعنى **أنها منفكّةٌ** لأنها تعلُّقات القدرة التنجيزية الحادثة))[٤]

والحد الفاصل بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية عند الماتريدية كما ذكره الملا علي القاري[٥] ~ ((كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات

=

التفسير الكبير والمطالب العالية والمباحث المشرقية وشرح الإشارات وأساس التقديس. وهو من كبار المتكلمين الأشاعرة ولكنه أظهر الرجوع في آخر حياته، وتوفي سنة ٦٠٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢١/٥٠٠ والبداية والنهاية ١٧/١١]

(١) التفسير الكبير ٤/٧٤-٧٥

(٢) هو إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي الباجوري نسبة إلى الباجور مركز بمديرية المنوفية بمصر، وهو أحد كبار شيوخ الأزهر، وقد تقلد رئاسة الأزهر سنة ١٢٦٣هـ، له تصانيف عدة في خدمة عقيدة الأشاعرة. توفي سنة ١٢٧٧هـ [انظر ترجمته في مقدمة تحفة المريد ٤-٦]

(٣) هو إبراهيم بن حسن بن علي بن عبد القدوس المالكي اللقاني نسبة إلى لقانة قرية من قرى مصر، برهان الدين أبو الأمداد، من مصنفاته "جوهرة التوحيد" و"حاشية على مختصر خليل"، وتوفي سنة ١٠٤٢هـ [انظر ترجمته في مقدمة تحفة المريد ٣-٤]

(٤) تحفة المريد ٩٢

(٥) هو الملا علي قاري بن سلطان بن محمد الهروي الحنفي الماتريدي، نور الدين، له مصنفات كثيرة منها شرح مشكاة المصابيح، شرح الشمائل، شرح الأربعين النووية، شرح الفقه الأكبر، الرد على =

الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب))(١)

والحد الفاصل بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية عند المعتزلة فكما ذكره أبو الحسن الأشعري(٢) ~ في كتابه المقالات، قال ~ ((والمعتزلة تُفَرِّق بين صفات الذات وصفات الأفعال بأن صفات الذات لا يجوز أن يوصف الباريء بأضدادها ولا بالقدرة على أضدادها، كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة على أن يجهل. وصفات الأفعال يجوز أن يوصف الباريء سبحانه بأضدادها وبالقدرة على أضدادها، كالإرادة يوصف الباريء بضدها من الكراهة وبالقدرة على أن يكره، وكذلك الحب يوصف الباريء بضده من البغض، وكذلك الرضى والسخط والامر والنهي والصدق، قد يوصف الباريء بالقدرة على ضده من الكذب وإن لم يوصف بالكذب. وقد يوصف بالمتضادّ من كلامه كالأمر والنهي، وكل اسم اشتُقَّ للباريء من فعله كالقول : متفضل منعم محسن خالق رازق عادل جواد وما أشبه ذلك فهو من صفات الفعل. وكذلك كل اسم مشتق للباريء من فعل غيره كالقول : معبود من العبادة وكالقول : مدعو من دعاء غيره إياه،

=

ابن عربي في كتابه الفصوص. وتوفي سنة ١٠١٤هـ [انظر البدر الطالع ١/٣٠٥، الأعلام للزركلي ٥/١٢]

(١) شرح الفقه الأكبر للقاري ٤٤

(٢) هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم، أبو الحسن، إمام المتكلمين، وينتهي نسبه إلى الصحابي الجليل أبي موسى الأشعري. نشأ في الاعتزال أربعين عامًا يناظر عليه ثم رجع عن ذلك وصرَّح بتضليل المعتزلة وبالغ في الرد عليهم فأظهر فضائحهم وقبائحهم. إلا أن حالته كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ((كانت خبرته بالكلام خبرةً مفصلة وخبرته بالسنة خبرة مجملة فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم التي التزموا لأجلها خلافَ السنة واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنة كما فعل في مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك)) [مجموع الفتاوى ١٢/٢٠٤-٢٠٥] ، وتوفي سنة ٣٢٤هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٥/٨٥، العبر ٢/٢٠٢، البداية والنهاية ١٥/١٠١، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٣/٣٤٧]

فليس من صفات الذات. وكل ما جاز أن يُرغب إلى البارئ فيه ليس من صفات الذات))[١]

وكذا أشار إلى تقسيم المعتزلة للصفات الملا علي القاري الحنفيُّ في شرحه للفقه الأكبر[٢] فإذا أمعنَّا النظر في بيان الحد الفاصل بين صفات الذات وصفات الفعل عند تلك الفرق —أعني المعتزلة والأشاعرة والماتريدية- نجد أن مفاد قولهم واحد. فكلهم اتفقوا على أن صفات الذات هي التي لا تنفك عن ذات الباري وأن صفات الفعل هي التي تنفك عن ذات الباري.

وأما ما ذكره ملا علي القاري الحنفي ~ من أن اختلاف طوائف المعطلة في التفريق بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية هو اختلاف معنوي[٣]، ففيه نظر؛ لأنه في الحقيقة خلاف لفظي لا معنوي كما نبَّه على ذلك الشيخ محمد أمان بن علي الجامي

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/١٧٣-١٧٤

(٢) شرح الفقه الأكبر للقاري ٣٣

(٣) حيث قال ~ ((اعلم أن الحد بين صفات الذات وصفات الفعل مختلف فيه. فعند المعتزلة : ما جرى في النفي والإثبات فهو من صفات الفعل، كما يقال خَلَقَ لفلان ولداً، و لم يخلق لفلان، ورزق زيداً مالاً و لم يرزق لعمرٍو. وما لا يجري فيه النفي فهو من صفات الذات، كالعلم والقدرة، فلا يقال : لم يعلم كذا، و لم يقدر على كذا. فالإرادة والكلام مما يجري فيه النفي والإثبات ...فكانا من صفات الفعل وكانا حادثين. وأما عند الأشعرية : فالفرق بينهما أن ما يلزم من نفيه نقيضُه فهو من صفات الذات، فإنك لو نفيت الحياة يلزم الموت، ولو نفيت القدرة يلزم العجز، وكذا العلم مع الجهل. وما لا يلزم من نفيه نقيضه فهو من صفات الفعل. فلو نفيت الإحياء والإماتة أو الخلق أو الرزق لم يلزم منه نقيضه. فعلى هذا الحد لو نفيت الإرادة لزم منه الجبر والاضطرار، ولو نفيت عنه الكلام لزم منه الخرس والسكوت فثبت أنهما من صفات الذات....

وعندنا [يعني الماتريدية] أن كل ما وصف به ولا يجوز أن يوصف بضده فهو من صفات الذات، كالقدرة والعلم والعزة والعظمة، وكل ما يجوز أن يوصف به وبضده فهو من صفات الفعل كالرأفة والرحمة والسخط والغضب)) اهـ [شرح الملا علي القاري عل الفقه الأكبر ٤٤]

~ حيث تعقب على كلام القاري بقوله ((عند إمعان النظر في تلك الأقوال نجد أن الخلاف لفظي تقريباً؛ لأن المعتزلة الذين قد يثبتون الأسماء أو أحكامها أحياناً، أو يلزمهم ذلك –يمثلون للصفات الفعلية بالخلق والرزق مثلاً، وكذلك فعلت الأشاعرةُ أيضاً. كما يتفق الفريقان على أن القدرة والعلم والعزة مثلاً من صفات الذات.

وكذلك الماتريدية تتفق مع الفريقين في أمثلة الصفات الذاتية، هذا بالجملة، وأما عند التفصيل فنجد اتفاقاً أحياناً واختلافاً[(١)] وتداخلاً أحياناً، لأنه أقوال ترجع في غالبها إلى الاصطلاح؛ والاصطلاحات قد تتفق وقد تختلف، كما هو معروف، ولا يمس ذلك جوهر المسألة)) [(٢)]

وبهذا العرض نجد أن المعطلة لم يخالفوا أهل السنة والجماعة تعريف الصفات الذاتية والصفات الفعلية وفي تحديد الحد الفاصل بينهما، والله أعلم بالصواب [(٣)]

تنبيه :

ما ذكره أبو الحسن الأشعري وكذا ملا علي القاري من تفريق المعتزلة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يُفهَم منه أن المعتزلة يثبتون الصفات. والمعروف أنهم أصلاً لم يثبتوا شيئًا من الصفات وإنما أثبتوا الأسماء. هذا هو المعروف، ولا غرابة في وجود تقسيم الصفات عند الأشاعرة والماتريدية فإنهم أثبتوا بعض الصفات دون بعض، لذلك

---

(١) نعم، قد يختلفون في تعيين بعض الصفات هل هو من صفات الفعل أم صفات الذات. وهذا الخلاف ليس ناتجاً عن اختلافهم في حد صفات الفعل وصفات الذات وإنما نتج عن اختلافهم في عقيدتهم في صفات الله –كما سيأتي تفصيله-. والله أعلم

(٢) الصفات الإلهية ٢٦٠

(٣) قال فضيلة الشيخ د.محمد خليفة التميمي حفظه الله ((وهؤلاء [يعني الكلابية والأشاعرة والماتريدية] مع أهل السنة في تقسيم الصفات عموماً إلى قسمين؛ القسم الأول : الصفات الذاتية [و] القسم الثاني : الصفات الفعلية... لكنهم يختلفون مع أهل السنة فيما يثبتون وطريقة إثباتهم)) [الصفات الإلهية للتميمي ٧٩]

سُمُّوا صفاتيةً بهذا الاعتبار. وإنما الغرابة في شأن المعتزلة الذين مذهبهم المشهور نفي جميع الصفات؛ كيف يقسمون الصفات إلى الذاتية والفعلية؟(١)

لا شك ما نقله أبو الحسن الأشعري عن المعتزلة ثابت لأنه من أعرف الناس بكلامهم، وكتابه المقالات يُعدّ من أهم المصادر لمعرفة عقائد المعتزلة(٢)

وقد ذكر ~ في المقالات مذهب المعتزلة المعروف في الصفات. قال ~ ((الحمد لله الذى بصَّرنا خطأ المخطئين وعمى العَمِين وحيرة المتحيرين؛ الذين نفَوا صفات رب العالمين وقالوا : إن الله جل ثناؤه وتقدست أسماؤه لا صفات له، وإنه لا علم له، ولا قدرة، ولا حياة له، ولا سمع له، ولا بصر له، ولا عزّ له، ولا جلال له، ولا عظمة له، ولا كبرياء له، وكذلك قالوا في سائر صفات الله عز وجل التي يوصف بها لنفسه.

---

(١) وقد جزم بعض أهل العلم بنفي أن يكون للمعتزلة تقسيم الصفات عموماً بدليل أنهم أصلاً لم يثبتوا شيئًا من الصفات فضلاً عن كونهم يقسمونها. وهذا الحكم مطرد على كل طوائف المعطلة التي ينفون جميع الصفات كالفلاسفة والجهمية ومن وافق المعتزلة كالزيدية والرافضة الإمامية والنجارية والضرارية والإباضية وابن حزم. [انظر الصفات الإلهية للتميمي ٧٥]

(٢) وذلك للأمرين التاليين :

الأول : فإنه قد تتلمذ على الجبائي أحد رؤوس المعتزلة أربعين سنة. ولذلك قد ذكر بالتفصيل أقوال شيخه في الاعتزال الجبائي، وكذلك توسع في عرض آراء المعتزلة توسعًا ملحوظًا فصَّل فيه أقوالهم ومذاهبهم وفروق أقوالهم الدقيقة.

الثاني : وقد بيَّن فضائح المعتزلة وتناقضاتهم. قال ابن تيمية ~ ((وهذا مما مُدِحَ به الأشعري؛ فإنه بيَّن من فضائح المعتزلة وتناقض أقوالهم وفسادها ما لم يبينه غيره، لأنه كان منهم وكان قد درس الكلام على أبي على الجبائي أربعين سنة وكان ذكيًا، ثم إنه رجع عنهم وصنَّف في الرد عليهم...ولهذا يذكر في "المقالات" مقالة المعتزلة مفصلة، يذكر قول كل واحد منهم وما بينهم من النزاع في الدق والجل)) [منهاج السنة النبوية ٥/٢٧٦-٢٧٧] وهذا مما يدل على دقة فهمه لعقائد المعتزلة

وهذا قول أخذوه عن إخوانهم من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعًا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وعبروا عنه بأن قالوا نقول: عين لم يزل، و لم يزيدوا على ذلك، غير أن هؤلاء الذين وصفنا قولَهم **من المعتزلة** في الصفات لم يستطيعوا أن يظهروا من ذلك ما كانت الفلاسفة تظهره، فأظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة وحياة وسمع وبصر، ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره من ذلك؛ ولأفصحوا به، غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك))[١]

ثم شرع ~ في ذكر اختلافهم في "هل الصفات هي الله تعالى؟"، وقال ~ ((واختلفوا فيما بينهم اختلافاً تشتتتْ فيه أهواؤهم، واضطربت فيه أقاويلهم))[٢]. وقد ذكر ما يزيد عن عشرين قولاً[٣]. وبعض الأقول قد يُفهم منه إثباتُ بعض الصفات الذاتية[٤] وغالبها يدل صراحةً على المذهب المعروف من المعتزلة وهو نفي جميع الصفات. والله أعلم

وقد ذكر أبو الحسن الأشعري ~ اختلاف المعتزلة في "الكريم" أهو من صفات الذات أم من صفات الفعل؟، وذكر أقوالاً تدل على أن بعض المعتزلة قد صرَّح بتقسيم الصفات إلى صفات الذات وصفات الفعل[٥]

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/١٥٦-١٥٧

(٢) مقالات الإسلاميين ٢/١٥٧

وما قاله الأشعري في شأن المعتزلة من اختلافات هو كما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية ~ حيث قال ((وأهل الإثبات من المتكلمين -مثل الكلابية والكرامية والأشعرية- أكثر اتفاقًا وائتلافًا من المعتزلة، فإن في المعتزلة من الاختلافات وتكفير بعضهم بعضًا، حتى لَيكفر التلميذ أستاذه، من جنس ما بين الخوارج)) [مجموع الفتاوى ٤/٥٢]

(٣) مقالات الإسلاميين ٣٦٣-٣٦٩

(٤) ولكن مع إمعان النظر نجد أنهم لم يثبتوا شيئاً من الصفات الذاتية مَشْياً على مذهبهم المشهور في تعطيل جميع الصفات —كما سيأتي بيانه قريباً إن شاء الله-

(٥) قال أبو الحسن الأشعري : ~

((واختلف البغداذيون في القول أن الله كريم هل هو من صفات الذات أو من صفات الفعل،

=

فإذا ثبت هذا التفريق من المعتزلة فيُحمل على أحد الاحتمالين

الاحتمال الأول : أن يكون هذا من مذهب بعضهم، وقد وُجد مِن المعتزلة من يفرِّق بين معاني العلم والقدرة والحياة ومنهم بعضُ البغداديين[1]. وقد ذكر هذا الاحتمال الشيخ محمد أمان الجامي حيث قال ~ ((وإن صح هذا الكلام[2] أو هذا النص فإنه يحمل على أن هذا مذهب طائفة معينة منهم غير مشهورة والله أعلم))[3]

=

فقال عيسى الصوفي : الوصف لله بأنه كريم من صفات الفعل، والكرم هو الجود،...

وكان الإسكافي يقول : كريم يحتمل وجهين؛ أحدهما صفة فعل إذا كان الكرم بمعنى الجود، والآخر صفة نفسٍ إذا أريد به الرفيع العالي على الأشياء بنفسه...

وكان الجبائي يقول : كريم بمعنى عزيز من صفات الله لذاته، وكريم بمعنى أنه جواد مُعطٍ من صفات الفعل... والمعتزلة كلها إلا عبادا يقولون : إن الوصف لله بانه رحمان وإنه رحيم من صفات الفعل، وكان عباد يقول : لم يزل الله رحمانًا.

وكان حسين النجار يزعم أن الله لم يزل جوادًا بنفي البخل عنه، لا على أنه أثبت جوادًا.

وكافة المعتزلة يقولون : إن الوصف لله بأنه حليم جواد كريم محسن صادق خالق رازق من صفات الفعل... إلخ)) [مقالات الإسلاميين ٢/١٧٢-١٧٣]

(١) وقد ذكر الأشعري قول بعضهم ما يدل على إثبات المعاني المختلفة بين العلم والقدرة والحياة.

قال ~ ((وقال قائلون من البغداديين : ليس معنى أن الباري عالم معنى قادر، ولا معنى حي، ولكن معنى أن البارئ حي معنى أنه قادر، ومعنى أنه سميع معنى أنه عالم بالمسموعات، ومعنى أنه بصير معنى أنه عالم بالبصريات، وليس معنى قديم عند هؤلاء معنى حي ولا معنى عالم قادر، وكذلك ليس معنى القول في البارئ أنه قديم معنى أنه عالم ولا معنى أنه حي قادر)) [مقالات الإسلاميين ١/٢٢٩]

(٢) يعني كلام ملا علي القاري عندما نقل تفريق المعتزلة بين صفات الذات وصفات الفعل. وقد ذكرنا كلام أبي الحسن الأشعري ما يدل على أن التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل ثابت عند المعتزلة، والله أعلم

(٣) الصفات الإلهية للجامي ٢٨٥

والاحتمال الثاني : أن تفريقهم بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية لا يلزم أن يكون لهم إثباتُ أيِّ صفةٍ، لأنهم قد يثبتون الصفات لفظاً لا معنىً قائلين بأنها مجاز، فمثلاً إن من مذهبهم كونَ القرآن مخلوقاً، فهم يصرّحون بأن القرآن من كلام الله حقيقةً وأن كلام الله صفة من صفات الله الفعلية، ومع ذلك يقصدون بفعل الله هو مفعول من مفعولاته أي مخلوق من مخلوقاته، فيقصدون بالكلام هو مخلوق من مخلوقاته لا وصفٌ قائمٌ بذاته سبحانه. قال شيخ الإسلام ~ ((وأما الجهمية والمعتزلة فيقولون ليس له كلام قائم بذاته بل كلامه منفصل عنه مخلوق عنه، والمعتزلة يطلقون القول بأنه يتكلم بمشيئته ولكن مرادهم بذلك أنه يخلق كلامًا منفصلاً عنه. والكلابية والسالمية يقولون إنه لا يتكلم بمشيئته وقدرته، بل كلامه قائم بذاته بدون قدرته ومشيئته مثل حياته. وهم يقولون الكلام صفةُ ذاتٍ لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته **وأولئك**(١) **يقولون هو صفةُ فعلٍ لكن الفعل عندهم هو المفعول المخلوق بمشيئته وقدرته**)) (٢)

وكذلك كونهم يثبتون بعض الصفات الذاتيه كقولهم : إن البارئ عالمٌ، لا يعني أنهم أثبتوا صفة ذاتية قائمة بذات الله، وإنما أثبتوها لفظاً لا معنىً مُدَّعِين أنها مجاز. وقد قالت المعتزلة ((إن الذات الإلهية ذات واحدة، غير منقسمة، ولما كنا عاجزين عن إدراكها تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التي تطلق عليها اسم الصفات. معنى الصفات عند المعتزلة ليست الصفات حقيقةً في الذات ومتميزة عنها، بل هي الذات نفسها، تُعَبَّر عنها تارةً بصفة، وتارةً بصفة أخرى، بينما الذات هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز))(٣)، وقال ابن حزم

---

(١) يعني الجهمية والمعتزلة

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٢١٩

(٣) فلسفة وفرق المعتزلة ١١١، وهو الجزء المكمِّل لكتاب المنية والأمل وهو من وضع محقق الكتاب الدكتور عصام الدين محمد علي

~ ((فقال جمهور المعتزلة إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل))(١)

فبهذا عُلم أن الاحتمال الثاني أرجح وأقوى لتوافقه مع أصل مذهبهم المشهور، وأما الاحتمال الأول فهو ضعيف خارج عن أصل مذهبهم المشهور، لا سيما أن بعض المعتزلة قد نقل إجماع المعتزلة على مذهبهم المشهور. قال ابن المرتضى(٢) ((وأما ما أجمعت عليه

---

(١) الفصل في الملل ٢/٢٩٣

فمثلاً إذا نظرنا في كتاب شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي وجدنا أنه قد صرَّح كثيراً بمصطلح "صفات الذات وصفات الفعل" [انظر مثلاً شرح الأصول الخمسة ١٩٦]، بل فرّق بين معاني صفات الذات ككون الله عالماً غير كونه حياً وغير كونه سميعاً بصيراً وهكذا. بل يرد على من قال –من المعتزلة- أن كونه سميعاً يرجع إلى كونه عالماً أي أنه تعالى عالماً بالمسموعات. فمن اطلع على كلامه قد يظن أنه أثبت صفات ذاتية قائمةً بالذات. ولكن في الحقيقة أنه لم يثبت أي صفة قائمة بالذات، بل يرد على من قال ذلك. وقد رد على من قال إن الله عالم بعلم أو إن الله حي بحياة أو قدير بقدرة.

فمثلاً في صفة العلم فإنه قال ((لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدَثَين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قِدَمٍ ولا حدوثٍ، وذلك محال)) [شرح الأصول الخمسة ٢٠١]

وقال أيضًا ((إنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلوم منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى لأن وجود لا يتناهى محال، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة لأن انحصار العلم يوجب انحصار المعلومات، ولا أن يكون عالماً بعلم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل، فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلاً)) [شرح الأصول الخمسة ٢٠٢]

(٢) هو أحمد بن يحيى بن المرتضى بن مفضل بن منصور الحسني، الملقب بـــ المهدي لدين الله، من أئمة الزيدية باليمن، وقد نسب الباحثون إليه كتاب المنية والأمل –وهو كتاب في انتصار مذهب المعتزلة- لكن الحقيقة أن هذا الكتاب قد نقل ابن المرتضى من كتاب آخر للقاضي عبد الجبار الهمداني في طبقات المعتزلة، وإنما دور ابن المرتضى في تكملة هذه الطبقات حيث زاد طبقتين آخرتين =

المعتزلة، فقد أجمعوا على أن للعالم محدِثاً قديماً قادراً عالماً حياً لا لمعانٍ...))[1]، والله أعلم بالصواب

=

حادية عشرة وثانية عشرة، توفي سنة ٨٤٠هـ [انظر البدر الطالع ٨٤/١ والأعلام ٢٦٩/١ ومقدمة محقق كتاب المنية والأمل الدكتور عصام الدين محمد علي]

(١) المنية والأمل ١٣

المطلب الرابع : مجمل عقيدة أهل السنة في صفات الله الذاتية

عقيدة أهل السنة والجماعة في الصفات الذاتية –وكذا الفعلية- قائمة على أن يوصف الله بما وصف به نفسه في كتابه أو على لسان رسوله > نفيًا وإثباتاً من غير تحريف[(١)] ولا تعطيل[(٢)]، ومن غير تكييف[(٣)] ولا تمثيل[(٤)]

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ((فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنة والجماعة...الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه وبما وصفه به رسوله محمد > من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، بل يؤمنون بأن الله سبحانه ﴿ 1 2 3 5 6 7 ﴾[(٥)]))[(٦)]

---

(١) والتحريف في اللغة التغيير والتبديل والإمالة والعدول، مأخوذ من "حرَّف" إذا عدل بالشيء عن وجهه [انظر : مقاييس اللغة ٤٢/٢، لسان العرب ٣٨٧/١٠]

والتحريف شرعاً : هو العدول بالكلام عن وجهه وصوابه إلى غيره، وهو نوعان؛ تحريف لفظه وتحريف معناه، فالتحريف في باب الصفات هو تغيير ألفاظ النصوص الواردة في الصفات أو معانيها عن مراد الله بها [انظر الصواعق المرسلة ٢١٥/١-٢١٦]

(٢) وقد سبق تعريفه تفصيلاً في المطلب الأول من هذا المبحث [انظر ص ٤٤ من هذه الرسالة]

(٣) والتكييف في اللغة مأخوذ من "كيَّف الشيء أي جعل له كيفية"، والكيفية مصدر صناعي كيف، زِيد عليها ياء النسب وتاء للنقل من الاسمية إلى المصدرية. وكيفية الشيء حاله وصفته [انظر المعجم الوسيط ٨٠٧]

والتكييف في باب الصفات هو أن يعتقد المثبت أن كيفية صفات الله كذا وكذا من غير أن يُقيِّدَها بمُمَاثَلٍ [القواعد المثلى مع شرحها المجلى ٢٠٦]

(٤) والتمثيل في اللغة : التشبيه [المعجم الوسيط ٤٧١]، وفي باب الصفات هو اعتقاد المثبت أن ما أثبته من صفات الله تعالى مماثل لصفات المخلوقين [القواعد المثلى مع شرحها المجلى ٢٠٢]

(٥) سورة الشورى: ١١

(٦) العقيدة الواسطية مع شرح هراس ٤٧-٤٨

وهذه العقيدة هي التي اتفق عليها سلف هذه الأمة وأئمتها(١)، وقد نقل ابن عبد البر ~ إجماع أهل السنة على هذه العقيدة، قال ~ ((أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكيفون شيئًا من ذلك ولا يحدّون فيه صفة محصورة.

وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها، ولا يحمل شيئًا منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقر بها مُشبِّهٌ وهم عند من أثبتها نافون للمعبود. والحق فيما قاله القائلون بما نطق به كتاب الله وسنة رسوله وهم أئمة الجماعة والحمد لله))(٢)

وأما النقول عن أئمة المذاهب الأربعة في تقرير هذه العقيدة فمنها

قول **الإمام أبي حنيفة** ~ ((وله يد ووجه ونفس كما ذكره الله تعالى في القرآن فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهو له صفات بلا كيف ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال ولكن يده صفته بلا كيف وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلا كيف)) (٣)

وقول **الإمام مالك** ~ لما سُئل عن قوله تعالى كيف استوى؟، فقال ((الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة)) (٤)

وقول **الإمام الشافعي** ~ ((لله تعالى أسماء وصفات جاء بها كتابه وأخبر بها نبيه > أمته لا يسع أحدا من خلق الله تعالى قامت عليه الحجه ردُّها، لأن القرآن نزل بها، وصح عن رسول > القولُ بها فيما روي عن العدول، فإن خالف ذلك بعد ثبوت الحجة عليه

---

(١) كما صرح بذلك شيخ الإسلام ~ [انظر شرح العقيدة الأصفهانية ٣٠]

(٢) التمهيد ١٤٥/٧

(٣) شرح الفقه الأكبر للشيخ أبي المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي الحنفي ١٢٠-١٢٢ والشرح الميسر للفقه الأكبر للخميس ٤٢

(٤) الأثر ثابت عن الإمام مالك بطرق عدة، انظر تخريجه بالتفصيل في كتاب شيخنا د.عبد الرزاق البدر البدر : الأثر المشهور عن الإمام مالك في صفة الاستواء ٣٥-٥١

فهو كافر، فأما قبل ثبوت الحجة عليه فمعذور بالجهل، لأن علم ذلك لا يدرك بالعقل ولا بالرؤية والفكر، ولا نكفر بالجهل بها أحداً إلا بعد انتهاء الخبر إليه بها ونثبت هذه الصفات وننفي عنها التشبيه كما نَفَى التشبيهَ عن نفسه))[١]

وقول **الإمام أحمد** ~ في أحاديث الصفات ((نؤمن بها ونصدق بها، ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئًا، ونعلم أن ما جاء به الرسول حق إذا كانت بأسانيد صحاح، ولا نرد على رسول الله > قولَه، ولا يوصف الله تعالى بأكثر مما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، بلا حد ولا غاية ﴿ 1 2 3 | 5 6 7 ﴾، ولا يبلغ الواصفون صفته، وصفاته منه، ولا نتعدى القرآن والحديث، فنقول كما قال، ونصفه كما وصف نفسه ولا نتعدى ذلك، نؤمن بالقرآن كله محكمه ومتشابهه، ولا نزيل عنه صفةً من صفاته لشناعةٍ شنعتْ))[٢]

وما أجمل قول القائل[٣] :

نُمِرُّها صريحةً كما أتتْ   مع اعتقادنا لما له اقتضتْ

من غير تحريف ولا تعطيل   وغير تكييف ولا تمثيل

بل قولنا قولُ أئمة الهدى   طوبى لمن بهديهم قد اهتدى

---

(١) أورد هذا الأثر ابن قدامة المقدسي بإسناده إلى الشافعي في إثبات صفة العلو ١٨١، وأورده أيضاً في ذم التأويل ٢٣

(٢) أورد هذا الأثر ابن قدامة المقدسي في ذم التأويل ٢٢

(٣) وهو حافظ الحكمي ~ كما في منظومته الشهيرة المسماة بـــ سلم الوصول إلى علم الأصول في التوحيد [انظر معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول ١/٣٥٦]

أسس عقيدة أهل السنة في صفات الله

ترتكز عقيدة أهل السنة والجماعة -وهي عقيدة سلف هذه الأمة وأئمتها- على أُسُسٍ تميزها عن عقيدة أهل التعطيل من جهة، وعن عقيدة أهل التمثيل من جهة أخرى. وتلك الأسس هي[١] :

الأساس الأول : الإيمان بما وردت به نصوص القرآن والسنة الصحيحة من صفاته إثباتاً ونفياً من غير تحريف ولا تعطيل.

قال شيخ الإسلام ~ ((سلف الأمة وأئمتها كانوا على الإيمان الذي بعث الله به نبيه، يصفون الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله **من غير تحريف ولا تعطيل** ومن غير تكييف ولا تمثيل))[٢]

وهذا الأساس يميز عقيدة أهل السنة عن عقيدة المعطلة، فإن أهل السنة يجعلون الأصل في إثبات الصفات أو نفيها عن الله تعالى هو كتاب الله وسنة نبيه > . وأما أهل التعطيل فقد جعلوا العقل وحده أصل علمهم، فالشُّبَهُ العقلية هي الأصول الكلية الأولية عندهم.

الأساس الثاني : تنزيه الله جل وعلا أن يماثل شيء من صفاته شيئاً من صفات المخلوقين.

وهذا الأساس يميز عقيدة أهل السنة عن عقيدة الممثلة -الذين لا يثبتون الصفات إلا بما يماثل صفات المخلوقين-، وعن عقيدة المعطلة -الذين لم يفهموا من صفات الله الواردة في النصوص إلا ما هو لائق بالمخلوق، فشبهوا أولاً ثم عطَّلوا أخيراً-

قال شيخ الإسلام ~ ((فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

---

(١) انظر تفصيل هذه الأُسُس في كتاب "معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات" ٧١-١٠٣

(٢) مجموع الفتاوى ٥١٨/٦

أحدهما : أن الله سبحانه وتعالى مُنَزَّهٌ عن صفات النقص مطلقًا كالسِّنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك،

والثاني : أنه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من الصفات، فلا يماثله شيءٌ من المخلوقات في شيءٍ من الصفات))[1]

الأساس الثالث : قطع الطمع عن إدراك كيفية اتصاف الله بصفاته.

وهذا الأساس يميز عقيدة أهل السنة عن عقيدة المشبهة، فإن أهل السنة يفوِّضون علم كيفية اتصاف الله بتلك الصفات إلى الله عز وجل. وقد قال تعالى ﴿ ﯷ يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾[2]

وقال شيخ الإسلام ~ ((فمذهب السلف رضوان الله عليهم إثبات الصفات وإجراؤها على ظاهرها ونفي الكيفية عنها، لأن الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، وإثبات الذات إثبات وجودٍ لا إثبات كيفيةٍ، فكذلك إثبات الصفات، وعلى هذا مضى السلف كلهم))[3]

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/٥٢٣

(٢) سورة طه: ١١٠

(٣) مجموع الفتاوى ٤/٦-٧

المطلب الخامس : عقيدة المعطلة في الصفات الذاتية

أولاً : عقيدة الجهمية

مذهب الجهمية قائم على تعطيل الأسماء والصفات كلها، وقد بنوا مذهبهم هذا على شبهات تغلغلت في عقولهم هي :

الأولى : إثبات الصفات يستلزم التشبيه بالمخلوق

وقد حكى الإمام أحمد ~ شبهتهم هذه حيث قال ((وزعم[١] أن من وصف الله بشيء مما وصف به نفسه في كتابه أو حدَّث عنه رسوله > كان كافراً وكان من المشبهة))[٢]

كما حكاها أيضاً شيخ الإسلام ~ بقوله ((وكذلك جهم كان ينكر أسماء الله تعالى فلا يسميه شيئًا ولا حيًا ولا غير ذلك إلا على سبيل المجاز، قال : "لأنه إذا سُمِّي باسم تسمى به المخلوق كان تشبيها"))[٣]

وقد سبق أن ذكرتُ النقولات عن الأئمة ما يبين أن السلف كانوا يعرفون علامة الجهمية بتسميتهم أهل السنة مشبهةً[٤]، قال شيخ الإسلام ~ ((وكانوا [يعني السلف] إذا رأوا الرجل قد أغرق في نفي التشبيه من غير إثبات الصفات قالوا هذا جهمي مُعَطِّلٌ، وهذا كثير جدًا في كلامهم، فإن الجهمية والمعتزلة إلى اليوم يسمون من أثبت شيئًا من الصفات مشبهًا كذبًا منهم وافتراءً))[٥]

---

(١) يعني الجهم

(٢) الرد على الجهمية ٩٧

(٣) مجموع الفتاوى ٣١١/١٢

(٤) ذكرتُ -في المطلب الأول من هذا المبحث- تصريح هذا من كلام أبي زرعة الرازي وابن المبارك ووكيع بن الجراح وإسحاق بن راهويه رحمهم الله رحمة واسعة [انظر ص ٤٦-٤٧ من هذه الرسالة]

(٥) مجموع الفتاوى ١١٠/٥

الثانية : إثبات الصفات يستلزم التجسيم لله

ذكر ابن تيمية ~ ((أن أول من أظهر في الإسلام نفي الجسم هو الجهم بن صفوان))[1]

الثالثة : إثبات الصفات يستلزم حلول الأعراض والحوادث في ذات الله،

وهذه الشبهة ترجع إلى شبهة التجسيم. وقد بيَّن ابن تيمية ~ أن أول من عُرف عنه في الإسلام إثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام وإثبات الأجسام بحدوث ما يستلزمه من الأعراض هو الجعد بن درهم والجهم بن صفوان.

قال شيخ الإسلام ~ ((ثم ظهر بهذا المذهب الجهم بن صفوان ودخلت فيه بعد ذلك المعتزلة، وهؤلاء أول من عُرف عنهم في الإسلام أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الإجسام، وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لامتناع حوادث لا أول لها...))[2]

ثم قال ~ ((ثم إن هؤلاء الجهمية أصحاب هذا الأصل المبتدَع احتاجوا أن يلتزموا طرد هذا الأصل فقالوا : إن الرب لا تقوم به الصفات ولا الأفعال فإنها أعراض وحوادث، وهذه لا تقوم إلا بجسم والأجسام محدثة، فيلزم أن لا يقوم بالرب علمٌ ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ولا غضب ولا غير ذلك من الصفات، بل جميع ما يوصف به من ذلك فإنما هو مخلوق منفصل عنه)) [3]

---

(١) مجموع الفتاوى ١٣/١٥٤

(٢) منهاج السنة النبوية ١/٣٠٩-٣١٠

(٣) منهاج السنة النبوية ١/٣١١

ثانياً : عقيدة المعتزلة

المعتزلة قد أدخلوا في مذهبهم قولَ الجهمية في الصفات ووافقوهم على تعطيل جميع الصفات الذاتية والفعلية –دون الأسماء- ولكن في الحقيقة أن المذهبين في المعنى سواء. فإن المعتزلة إنما أثبتوا أسماء مجردةً عن المعاني فهو تعطيل لها في الحقيقة.

وقد أخذت المعتزلة عن الجهمية القول بنفي الرؤية والصفات وخلق الكلام، وإن كان لكلٍ فروعٌ واختيارات غير ما للأخرى، إلا أن ما توافقوا فيه من هذه المسائل الكبيرة جعلهم كأهل المذهب الواحد، فلذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة. فالإمام أحمد في كتابه "الرد على الجهمية"، والبخاري في "الرد على الجهمية" ومن بعدهم، إنما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من المعتزلة. ولكن كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية، لأنه الأم لغيرها(١)

فعُلم تشابُه معتقد المعتزلة والجهمية في الصفات وبان أثر الجهمية عليهم في تعطيل جميع الصفات. فأصول الشبهات التي قام عليها مذهبُ الجهمية قد تلقاها أيضا المعتزلة.

- **أما شبهة التشبيه** فقد استدل به المعتزلة لنفي الصفات، فهذا أصل أصول الشبهات عند المعطلة كلهم –منهم المعتزلة-
- **وأما شبهة التجسيم** فقد قال القاضي عبد الجبار(٢) ((الواحد منا إذا كان عالماً قادراً يجب أن يكون جسماً لعلةٍ، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بعلم وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى مَحَلٍّ مَبْنِيٍّ مَبْنِيَّةً مخصوصةً، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسماً، وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم لذاته قادر لذاته فلا يجب إذا كان عالماً قادراً أن يكون

---

(١) انظر تاريخ الجهمية والمعتزلة ٥٩

(٢) هو عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، أبو الحسين الهمذاني، القاضي المعتزلي من كبار الشافعية، صاحب المصنفات العديدة في نصر الاعتزال، ومنها المغني وشرح الأصول الخمسة. توفي سنة ٤١٥هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٧/٢٤٤]

جسماً))[١]. فالمعتزلة قالوا بأن الله قادر بلا قدرة وعالم بلا علم وحي بلا حياة فراراً من شبهة التجسيم، فإنهم ظنوا أن العلم والقدرة والحياة تحتاج إلى الجسم. ثم يقولون إن الأجسام متماثلة. قال القاضي عبد الجبار ((لو كان الله جسماً —ومعلوم أن الأجسام كلها متماثلة- لوجب أن يكون الله محدثاً مثل هذه الأجسام والأجسام قديمة مثل الله تعالى، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قدم ولا حدوث))[٢]. وبهذا يظهر أن شبهة التجسيم ترجع إلى شبهة التشبيه

- **أما شبهة حدوث الأعراض** فهي تتعلق بشبهة التجسيم، وقد تمسك المعتزلة بهذه الشبهة لنفي الصفات الذاتية والفعلية كما سيأتي بيانه

فهذه الشبهات الثلاثة تلقاها المعتزلة من الجهمية، ثم إن للمعتزلة شبهةً أخرى اشتهروا بها وتمسكوا بها لتعطيل جميع الصفات ألا وهي أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء أو تعدد الواجب أو تعدد القديم. وقد قال واصل بن عطاء[٣] ((من أثبت لله معنىً وصفةً قديمةً فقد أثبت إلهين))[٤]

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٢٥

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢١٩

(٣) هو واصل بن عطاء أبو حذيفة المخزومي مولاهم البصري الغزال، رأس المعتزلة، كان تلميذاً للحسن البصري ثم طرده الحسن عن مجلسه لما قال: الفاسق لا مؤمن ولا كافر. توفي سنة ١٣١هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٥/٤٦٤]

(٤) الملل والنحل ١/٦٠، وقد أشار ابن أبي العز الحنفي في شرحه للعقيدة الطحاوية إلى أن هذا الأصل قد قال به الجهم بن صفوان مِن قبلُ حيث قال ((فإن نفاة الصفات أدخلوا نفي الصفات في مسمى التوحيد كالجهم بن صفوان ومن وافقه، فإنهم قالوا إثبات الصفات يستلزم تعدُّد الواجب، وهذا القول معلوم الفساد بالضرورة فإن إثبات ذات مجردة عن جميع الصفات لا يتصور لها وجود في الخارج، وإنما الذهن قد يفرض المحال ويتخيله وهذا غاية التعطيل)) [شرح العقيدة الطحاوية ٢٨]

=

ثالثًا : عقيدة الكلابية[(١)]

فإن منهج الكلابية قائم على إثبات الصفات العقلية والصفات الخبرية في الجملة، قال شيخ الإسلام ~ ((فإنهم[(٢)] يثبتون لله الصفات العقلية[(٣)] وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية[(٤)] في الجملة))[(٥)]، وبالتالي يثبتون الصفات الذاتية العقلية كالسمع والبصر والحياة والعلو والعلم والقدرة والإرادة، وكذا يثبتون الصفات الذاتية الخبرية كالوجه واليد والعين.

=

ولكن ذكر الباحث ياسر القاضي –حفظه الله- أنه لا يوجد من أشار إلى هذا غير ابن أبي العز الحنفي. والمعروف أن واصل بن عطاء أول من تفوه بهذه الشبهة فأدخلها على المعتزلة.[انظر مقالات الجهم بن صفوان ٤٣٤-٤٣٦]

(١) فرقة كلامية تنتسب إلى ابن كلاب، وابن كلاب هو عبدالله بن سعيد بن كلاّب القطان أبو محمد البصري، أحد المتكلمين في أيام المأمون، وله كتاب "الصفات" و"خلق الأفعال" و"الرد على المعتزلة". وذُكر أن من تلاميذه الحارث المحاسبي وداود الظاهري. قد كان باقياً قبل الأربعين ومائتين. [انظر الفهرست للنديم ٢٣٠، سير أعلام النبلاء ١١/١٧٤، طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢/٢٩٩، لسان الميزان ٤/٤٨٦]

(٢) يعني أئمة الكلابية والأشعرية [انظر مجموع الفتاوى ٤/١٤٧-١٤٨]

(٣) وقد سبق أن الصفات الشرعية العقلية هي التي يشترك في إثباتها الدليل الشرعي السمعي والدليل العقلي، وهي أكثر صفات الرب، بل أغلب الصفات الثبوتية يشترك فيها الدليلان السمعي والعقلي [الصفات الإلهية للجامي ٢٦٣]

(٤) وقد سبق أن الصفات الخبرية هي التي لا سبيل إلى إثباتها إلا بطريق السمع والخبر عن الله أو عن رسوله الأمين > ، أي لا سبيل للعقل على انفراده إلى إثباتها.
وأمثلتها كالوجه واليد والعين والقدم والغضب والرضا والفرح والاستواء والنزول والمجيء والضحك [انظر الصفات الإلهية للجامي ٢٦٣]

(٥) مجموع الفتاوى ٣/١٠٣

قال الأشعري ~ في المقالات ((قال عبد الله بن كلاب : لم يزل الله عالماً قادرًا حيًا سميعًا بصيرًا عزيزًا عظيمًا جليلاً متكبرًا جبارًا كريمًا جوادًا واحدًا صمدًا فردًا باقيًا أولاً ربًا إلهاً مريدًا كارهًا راضيًا عمن يعلم أنه يموت مؤمنًا وإن كان أكثر عمره كافرًا، ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا وإن كان أكثر عمره مؤمنًا، محبًا مبغضًا مواليًا معاديًا قائلاً متكلمًا رحمانًا بعلمٍ وقدرة ٍوحياةٍ وسمعٍ وبصرٍ وعزة وعظمة وجلال وكبرياء وجود وكرمٍ وبقاءٍ وإرادةٍ وكراهةٍ ورضًى وسخط وحُبٍّ وبغضٍ وموالاة ومعاداة وقول وكلام ورحمةٍ، وأنه قديم لم يزل بأسمائه وصفاته.

وكان يقول : معنى أن الله عالم أن له علمًا، ومعنى أنه قادر أن له قدرةً، ومعنى أنه حي أن له حياةً، وكذلك القول في سائر أسمائه وصفاته.

وكان يقول : إن أسماء الله وصفاته لذاته لا هي الله ولا هي غيره وإنها قائمة بالله، ولا يجوز أن تقوم بالصفات صفات.

وكان يقول : إن وجه الله لا هو الله ولا هو غيره وهو صفة له، وكذلك يداه وعينه وبصره صفاتٌ له، لا هي هو ولا غيره وإن ذاته هي هو، ونفسه هي هو...))(١)

وكان عبد الله بن كلاب ~ يقول ((أُطْلِقُ اليد والعين والوجه خبرًا لأن الله أطلق ذلك، ولا أطلق غيره، فأقول هي صفات لله عز وجل كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات))(٢)

أما الصفات الفعلية فهم ينفونها متمسكين بشبهة نفي حلول الحوادث بذات الله.

وقد أخذوا ذلك عن المعتزلة والجهمية كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ~ ((فأما ابن كلاب فقوله مشوب بقول الجهمية وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية وكذلك مذهب الأشعري في الصفات))(٣)، وقال ~ في موضع آخر ((ويوجد في كلام

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/٢٢٩-٢٣٠ وانظر أيضاً ٢/٢٠٢ من نفس الكتاب

(٢) مقالات الإسلاميين ١/٢٦٦

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/٣٠٨

أبي الحسن من النفي الذي أخذه من المعتزلة ما لا يوجد في كلام أبي محمد ابن كلاب الذي أخذ أبو الحسن طريقه، ويوجد في كلام ابن كلاب من النفي الذي قارب فيه المعتزلة ما لا يوجد في كلام أهل الحديث والسنة والسلف والأئمة، وإذا كان الغلط شبرًا صار في الأتباع ذراعًا ثم باعًا حتى آل هذا المآل، فالسعيد من لزم السنة))[(١)]، فبين شيخ الإسلام أن كُلاًّ من ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري قد تأثَّر بكلام المعتزلة، وأبو الحسن الأشعري أقرب إلى الاعتزال من ابن كلاب.

وقد سمّى ابن كلاب أفعال الله الاختيارية المتعلقة بمشيئته أعراضاً كما سمَّت المعتزلة الصفات كلها أعراضاً، وهذا يدل على مدى تأثره بالمعتزلة. وإنما وقع الاختلاف في الصفات القديمة الذاتية، فالمعتزلة سَمَّتْها أعراضًا يجب تنزيه الله عنها، أما ابن كلاب فيثبتها و لم يسمها أعراضاً لأنها قديمة أزلية لا تعرض ولا تزول كشأن الأعراض.

قال شيخ الإسلام ~ ((وطريقته يميل فيها إلى مذهب أهل الحديث والسنة لكن فيها نوع من البدعة لكونه أثبت قيام الصفات بذات الله و لم يثبت قيام الأمور الاختيارية بذاته))[(٢)]

وقال أيضاً ~ ((قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري وصنَّف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفاتٍ، وبين تناقضهم فيها، وكشف كثيرًا من عوراتهم، لكن سلَّم لهم ذلك الأصل[(٣)] الذي هو ينبوع البدع فاحتاج لذلك أن يقول إن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ولا نادى موسى حين جاء الطور بل ولا يقوم به نداء حقيقي))[(٤)].

---

(١) بغية المرتاد ٤٥١

(٢) مجموع الفتاوى ٣٦٦/١٢

(٣) وهو أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث [انظر أيضًا مجموع الفتاوى ٣٧٦/١٢]

(٤) منهاج السنة النبوية ٣١٢/١

مما تقدم تبين أنه لا إشكال عند الكلابية في إثبات الصفات الذاتية لأنها عندهم ليست أعراضاً أو حوادث لكونها قديمةً أزليةً لا تعرض ولا تزول كشأن الأعراض والحوادث.

ولذلك أثبتوا الجانبَ الذاتيَ من الصفات التي لها الجانبان؛ الجانب الذاتي والجانب الفعلي— الجانب الذاتي باعتبار نوعها والجانب الفعلي باعتبار آحادها- مع إنكار الجانب الفعلي منها. فأثبتوا صفة الكلام على أنها كلام نفسي وأنكروا كونه حرفاً وصوتاً لكونهما من الأعراض، فجعلوا الكلام صفةً ذاتيةً محضةً. وكذا فعلوا ببقية الصفات التي لها جانبان فجعلوها صفاتٍ ذاتيةً محضةً. كما فعلوا بصفات الغضب والرضى والرحمة فجعلوها صفات ذاتية محضة، قال ابن كلاب ((لم يزل الله... راضيًا عمن يعلم أنه يموت مؤمنًا وإن كان أكثر عمره كافرًا، ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا وإن كان أكثر عمره مؤمنًا...))(١)

(١) مقالات الإسلاميين ١٣٨.

رابعاً : عقيدة الأشاعرة

الأشاعرة على ضربين :

الأشاعرة القدماء –وعلى رأسهم مؤسس المذهب أبو الحسن الأشعري ثم من كان في منزلة تلاميذه كأبي الحسن الطبري(١) والباقلاني وابن فورك(٢) وعبدالقاهر البغدادي(٣) – والأشاعرة المتأخرون كأبي المعالى الجويني(٤) وأبي بكر ابن العربي(٥) والشهرستاني(٦)،

(١) هو علي بن محمد بن مهدي، أبو الحسن الطبري المتكلم الأشعري، من كبار تلاميذ أبي الحسن الأشعري، تبحر في علم الكلام، وهو مصنف كتاب مشكل الأحاديث الواردة في الصفات. توفي في حدود سنة ٣٨٠هـ [انظر الوافي بالوفيات ٩٠/٢٢]

(٢) محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، أبو بكر، من كبار الأشاعرة ورأس في علم الكلام، تتلمذ على أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري، له مصنفات عدة، توفي سنة ٤٠٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢١٤/١٧]

(٣) هو عبد القاهر بن طاهر البغدادي، أبو منصور التميمي، أحد أعلام الشافعية، من كبار أئمة الأشاعرة، وكان أكبر تلامذة أبي إسحاق الإسفراييني، له تصانيف شهيرة منها أصول الدين والفرق بين الفرق. توفي سنة ٤٢٩ هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٥٧٢/١٧]

(٤) هو عبد الملك بن الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني، أبو المعالي النيسابوري، الشافعي، الملقب بـ إمام الحرمين، الأشعري، صاحب التصانيف منها الشامل والبرهان وغياث الأمم. توفي سنة ٤٧٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٤٦٨/١٨ والمنتظم ٢٤٤/١٦]

(٥) وأبو بكر بن العربي هو محمد بن عبد الله بن محمد بن عبد الله ابن العربي، أبو بكر الأندلسي الإشبيلي المالكي، الإمام الفقيه المفسر، صاحب التصانيف منها العواصم من القواصم وعارضة الأحوذي. وتوفي سنة ٥٤٣هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٩٧/٢٠]

(٦) هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، أبو الفتح، شيخ أهل الكلام والحكمة، صاحب التصانيف المعروفة، منها نهاية الإقدام في علم الكلام والملل والنحل، وتوفي سنة ٥٤٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢٨٦/٢٠]

وفخر الدين الرازي والآمدي(١) والإيجي(٢).

أما إمامهم أبو الحسن الأشعري قد تأثر بمذهب المعتزلة في الصفات وإن خالفهم في كثير من الأمور. قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ((بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة التي خالفهم فيها المعتزلة كمسألة الرؤية والكلام وإثبات الصفات ونحو ذلك، **لكن كانت خبرته بالكلام خبرةً مفصلةً وخبرته بالسنة خبرة مجملة، فلذلك وافق المعتزلة في بعض أصولهم** التي التزموا لأجلها خلافَ السنة واعتقد أنه يمكنه الجمع بين تلك الأصول وبين الانتصار للسنة كما فعل في مسألة الرؤية والكلام والصفات الخبرية وغير ذلك))(٣)

وقال شيخ الإسلام ~ ((وكان قد درس الكلام على أبي علي الجبائي أربعين سنة، وكان ذكياً ثم إنه رجع عنهم وصنف في الرد عليهم ونصر في الصفات طريقة ابن كلاب

(١) هو علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي الآمدي، أبو الحسن، سيف الدين. كان حنبلي المذهب فصار شافعياً أصولياً منطقياً جدلياً خلافياً، له تصانيف مشهورة كـ"أبكار الأفكار" في الكلام و"دقائق الحقائق" في الحكمة و"إحكام الأحكام" في الأصول، وتوفي سنة ٦٣١هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٣٦٤/٢٢ والبداية والنهاية ٢١٤/١٧]

(٢) هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار بن أحمد الإيجي المطرزي، عضد الدين الشيرازي. له مصنفات معروفة كالمواقف في علم الكلام وشرح مختصر ابن الحاجب، توفي سنة ٧٥٦هـ [انظر طبقات الشافعية الكبرى ٤٦/١٠]

(٣) مجموع الفتاوى ٢٠٤/١٢-٢٠٥، وقد ذكر السِجْزِي ~ في "رسالته إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت" [١٤٠-١٤١] روايةً عن خلف المعلم (ت ٣٧١ هـ) من فقهاء المالكية أنه قال ((أقام الأشعري أربعين سنة على الاعتزال ثم أظهر التوبة، **فرجع من الفروع وثبت على الأصول**)) أي الأصول الكلامية العقلية التي بنى عليها الفروع المخالفة للسنة [انظر درء التعارض ٢٣٧/٧]

وقد فصَّل تفصيلاً د. عبدالرحمن المحمود في رسالته "موقف ابن تيمية من الأشاعرة" [٣٩٨/١-٤٠٩] أن الأشعري لا يزال يتأثر بمذهب الكلابية الكلامي حتى في كتابه الإبانة

لأنها أقرب إلى الحق والسنة من قولهم ولم يعرف غيرها، فإنه لم يكن خبيرا بالسنة والحديث وأقوال الصحابة والتابعين وغيرهم وتفسير السلف للقرآن والعلم بالسنة المحضة))[١]

وأما المتقدمون من الأشاعرة فمعتقداتهم في الصفات –كمعتقد إمامهم أبي الحسن الأشعري- تابعة لمعتقد عبد الله بن كلاب في الجملة، وإلا فإن ابن كلاب أقرب إلى السنة من أبي الحسن الأشعري وأبعد عن الاعتزال من الأشعري[٢].

فموقف ابن كلاب تجاه الصفات الفعلية –كما سبق بيانه- قد نحا منحاه الأشاعرة المتقدمون. قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ((وكذلك جعلوا[٣] قولَ الأوزاعي[٤] وغيره أن النزول ليس بفعل يشاؤه الله[٥] لأنه عندهم **من صفات الذات لا من صفات الفعل** بناءً على أصلهم، وأن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله؛ فلو كان صفة فعل لزم أن لا يقوم بذاته بل يكون منفصلاً عنه، وهؤلاء يقولون: النزول من صفات الذات، ومع هذا فهو عندهم أزليٌّ كما يقولون مثل ذلك في الاستواء والمجيء والإتيان والرضى والغضب والفرح والضحك وسائر ذلك: إن هذا جميعه صفاتٌ ذاتيةٌ لله، وإنها قديمة أزلية لا تتعلق

---

(١) منهاج السنة النبوية ٥/٢٧٦-٢٧٧

(٢) انظر بغية المرتاد ٤٥١

(٣) يعني بعض أئمة الأشاعرة ومن تأثر بهم

(٤) هو عبد الرحمن بن عمرو بن يُحْمد، أبو عمرو الأوزاعي السيباني الدمشقي ثم البيروتي، إمام من أئمة أهل السنة، فقيه أهل الشام وإمامهم، وقد بقي أهل دمشق وما حولها من البلاد على مذهبه نحوا من مائتين وعشرين سنة، توفي سنة ١٥٧هـ [انظر: البداية والنهاية ١٣/٤٤٣ وسير أعلام النبلاء ٧/١٠٧]

(٥) والذي قاله الأوزاعي وغيره من أئمة السلف في صفة النزول هو ((يفعل الله ما يشاء)) [انظر أقاويل الثقات ٢٠٠]، وهذا ظاهر جدا أنهم أرادوا أن النزول يتعلق بمشيئة الله، فهو من الصفات الفعلية.

بمشيئته واختياره، بناءً على **أصلهم الذى وافقوا فيه ابنَ كلاب**؛ وهو أن الرب لا يقوم بذاته ما يتعلق بمشيئته واختياره))(١)

وقال ~ ((فلما كان من أصل ابن كلاب ومن وافقه...أن الرب لا يقوم به ما يكون بمشيئته وقدرته، ويعبرون عن هذا بأنه لا تحله الحوادث **ووافقوا في ذلك الجهم بن صفوان وأتباعه من الجهمية والمعتزلة**، صاروا فيما ورد في الكتاب والسنة من صفات الرب على أحد قولين:

إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه، فيقولون كلام الله مخلوق بائن عنه لا يقوم به كلام وكذلك رضاه وغضبه وفرحه ومجيئه وإتيانه ونزوله وغير ذلك هو مخلوق منفصل عنه لا يتصف الرب بشيء يقوم به عندهم. واذا قالوا هذه الأمور من صفات الفعل فمعناه أنها منفصلة عن الله بائنة وهى مضافة إليه لا أنها صفات قائمة به.

ولهذا يقول كثير منهم أن هذه آيات الإضافات وأحاديث الإضافات، وينكرون على من يقول آيات الصفات وأحاديث الصفات.

وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمةً أزليةً ويقولون نزوله ومجيئه وإتيانه وفرحه وغضبه ورضاه ونحو ذلك قديم أزلي كما يقولون أن القرآن قديم أزلي))(٢)

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٤١٠

(٢) مجموع الفتاوى ٥/٤١١-٤١٢

ولِننظرَ إلى تطبيق أحدهم -ممن وافق ابن كلاب في نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات الله- لِما قاله شيخ الإسلام عنهم. قال ابن بطال ~ في شرحه لصحيح البخاري ((غرضه [أي الإمام البخاري] في هذا الباب إثبات الرحمة وهي صفة من صفات ذاته لا من صفات أفعاله، والرحمن وصف به نفسه وهو متضمن لمعنى الرحمة كتضمن وصفه لنفسه بأنه عالم وقدير وحي وسميع وبصير ومتكلم ومريدٌ للعلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والكلام والإرادة، التي جميعها صفات ذاته لا صفات أفعاله، لقيام الدليل على أنه تعالى لم يزل ولا يزال حياً عالماً قادراً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً، ومن صفات ذاته الغضب والسخط.

=

فالشبهة التي قادت الكلابية ومن وافقهم إلى تعطيل الصفات الاختيارية هي شبهة الأعراض وحلول الحوادث. قال شيخ الإسلام ~ ((والذي كان أئمة السنة ينكرونه على ابن كلاب والأشعري بقايا من التجهم والاعتزال مثل اعتقاد صحة طريقة الأعراض وتركيب الأجسام وإنكار اتصاف الله بالأفعال القائمة التي يشاؤها ويختارها وأمثال ذلك من المسائل التي أشكلت على من كان أعلم من الأشعري بالسنة والحديث وأقوال السلف والأئمة كالحارث المحاسبي(١) وأبي علي الثقفي(٢) وأبي بكر بن إسحاق الصبغي(٣)))(٤)

ومما يبين وحدةَ عقيدتهم ما قاله شيخ الإسلام ~ ((بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة وإن كان لهم فيها طرق، كأبي سعيد ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري

=

والمراد برحمته تعالى إرادته لنفع من سبق في علمه أنه ينفعه ويثيبه على أعماله، فسماها رحمةً، والمراد بغضبه وسخطه إرادته لإضرار من سبق في علمه إضراره وعقابه على ذنوبه فسماها غضباً وسخطاً.

ووصف نفسه بأنه راحم ورحيم ورحمن وغاضب وساخط بمعنى أنه مريد لما تقدم ذكره...

وأما الرحمة التي جعلها الله في قلوب عباده يتراحمون بها فهي من صفات أفعاله)) [شرح صحيح البخاري لابن بطال ١٠/٤٠٣-٤٠٤، وقد نقل كلامه هذا الحافظ ابن حجر في الفتح ١٣/٣٥٨]

(١) هو الحارث بن أسد المحاسبي أبو عبد الله البغدادي، صاحب التصانيف الزهدية وفي الرد على المعتزلة والرافضة، توفي سنة ٢٤٣هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٢/١١٠ وتاريخ بغداد ٩/١٠٤]

(٢) وأبو علي الثقفي هو محمد بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب، أبو علي الثقفي النيسابوري الشافعي، الصوفي الواعظ، المحدث الفقيه شيخ خرسان، المتكلم على مذهب الكلابية، توفي سنة ٣٢٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٥/٢٨٠، الوافي بالوفيات ٤/٥٥]

(٣) وأبو بكر بن إسحاق الصبغي هو أحمد بن إسحاق بن أيوب بن يزيد، أبو بكر النيسابوري الشافعي المعرف بـ الصِّبغي، توفي سنة ٣٤٢هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٥/٤٨٣ وطبقات الشافعية الكبرى ٣/٩]

(٤) درء التعارض ٧/٩٧

وأئمة أصحابه كأبي عبد الله ابن مجاهد(١) وأبي الحسن الباهلي(٢) والقاضي أبي بكر ابن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني(٣) وأبي بكر ابن فورك وأبي محمد ابن اللبان(٤) وأبي علي ابن شاذان(٥) وأبي القاسم القشيري(٦) وأبي بكر البيهقي(٧) وغير هؤلاء، **فما من**

(١) هو محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب بن مجاهد الطائي البصري، أبو عبد الله، صاحب أبي الحسن الأشعري، صنف التصنيف ودرس عليه القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني علم الكلام. توفي سنة ٣٧٠هـ[انظر سير أعلام النبلاء ٣٠٥/١٦ تاريخ بغداد ٢٠٠/٢]

(٢) وأبو الحسن الباهلي هو محمد بن محمد بن عبد الله النفاح، تلميذ أبي الحسن الأشعري، قال ابن الباقلاني : "كنت أنا وأبو إسحاق الإسفراييني وأبو بكر بن فورك معاً في درس أبي الحسن الباهلي"، توفي سنة ٣١٤ [انظر الوافي بالوفيات ٩٧/١ وسير أعلام النبلاء ٣٠٤/١٦]

(٣) وأبو إسحاق الإسفرائيني هو إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران، الإسفراييني الأصولي الشافعي، أبو إسحاق، الملقب بـ ركن الدين، صاحب التصانيف الباهرة، توفي سنة ٤١٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٣٥٣/١٧]

(٤) وأبو محمد بن اللبان هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد الرحمن بن أحمد بن المحدث عبد الله بن محمد بن عالم أصبهان النعمان ابن عبد السلام التيمي، لزم أبا بكر الباقلاني وأبا حامد الإسفراييني وبرع في الأصول والفروع. توفي سنة ٤٤٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٦٥٣/١٧]

(٥) وأبو علي ابن شاذان هو الحسن بن أبي بكر أحمد بن إبراهيم بن الحسن بن محمد بن شاذان، أبو علي البغدادي البزاز الأصولي الإمام الفاضل الصدوق مسند العراق، يفهم الكلام على مذهب أبي الحسن الأشعري، توفي سنة ٤٢٥هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٤١٥/١٧]

(٦) وأبو القاسم القشيري هو عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة، أبو القاسم القشيري الخراساني النيسابوري الشافعي، تفقَّهَ على أبي بكر محمد بن أبي بكر الطوسي والأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وابن فورك ،وتقدم في الأصول والفروع. توفي سنة ٤٦٥هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢٢٧/١٨]

(٧) هو أحمد بن الحسين بن علي البيهقي الشافعي، شيخ خراسان، وقد سمع من أبي بكر ابن فورك، وقرأ وقرأ علم الكلام على مذهب الأشعري، صاحب التصانيف الكثيرة النافعة كشعب الإيمان والسنن =

هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى وعماد المذهب عنهم إثبات كل صفة في القرآن))[١]

وبهذا يتبين أن طريقة أبي الحسن الأشعري في الصفات الذاتية هي طريقة ابن كلاب -حيث قد أخذ أبو الحسن الأشعري أقوال ابن كلاب من بعض تلاميذه[٢]- وهي إثبات الصفات العقلية والخبرية في الجملة. فيثبت الصفات الذاتية العقلية والصفات الذاتية الخبرية.

وأما متأخرو الأشاعرة فكما قال شيخ الإسلام ~ ((مالوا إلى نوع التجهم بل الفلسفة، وفارقوا قول الأشعري وأئمة أصحابه الذين لم يكونوا يقرون بمخالفة النقل للعقل، بل انتصبوا لإقامة أدلة عقلية توافق السمع. ولهذا أثبت الأشعري الصفات الخبرية بالسمع وأثبت بالعقل الصفات العقلية التي تُعلم بالعقل والسمع، فلم يثبت بالعقل ما جعله معارضًا للسمع، بل ما جعله معاضدًا له وأثبت بالسمع ما عجز عنه العقل.

وهؤلاء خالفوه وخالفوا أئمة أصحابه في هذا وهذا، فلم يستدلوا بالسمع في إثبات الصفات وعارضوا مدلوله بما ادعوه من العقليات))[٣].

فالأشاعرة المتأخرون ينكرون الصفات الذاتية -إلا سبعة منها[٤]- وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام[٥]، وزاد بعضهم صفة ثامنة وهي

=

الكبرى، ومعرفة السنن والآثار، والأسماء والصفات. توفي سنة ٤٥٨هـ [انظر طبقات الشافعية الكبرى ٤/٨]

(١) مجموع الفتاوى ٤/١٤٧-١٤٨

(٢) لم يدرك الأشعريُّ ابنَ كلاب وإنما لحق بعض تلاميذه [انظر سير أعلام النبلاء ١١/١٧٤]

(٣) درء التعارض ٧/٩٧

(٤) فضلاً عن الصفات الفعلية

(٥) وهذه الصفات الذاتية السبعة تُسمَّى أيضاً -عند الأشاعرة المتأخرين- صفاتِ المعاني. فإن الصفات عند الأشاعرة المتأخرين تنقسم إلى :

=

=
أولاً : الصفة النفسية، وهي كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنىً زائدٍ عليها [انظر الشامل في أصول الدين ٣٠٧ وتحفة المريد ٦٤] والمراد بالصفة النفسية هي وجود الله تعالى. قال شارح جوهرة التوحيد ((واعلم أن الوجود صفة نفسية، وإنما نسبت للنفس أي الذات لأنها لا تتعقل إلا بها)) [تحفة المريد ٦٤]

ثانياً : الصفات السلبية، وهي ((التي دلت على سلب ما لا يليق به سبحانه وتعالى)) [تحفة المريد ٦٤]، وأصولها المهمات خمسة، وهي القدم والبقاء وقيامه تعالى بنفسه ومخالفته للحوادث ووحدانيته سبحانه.

وتسمى هذه الصفات سلبيةً لأنها مُفَسَّرَةٌ بالسلب، فالقدم سلب أولوية الوجود، والبقاء سلب آخرية الوجود، والمخالفة للحوادث سلب المماثلة لها، والقيام بالنفس سلب الافتقار إلى المحل والمخصص، والوحدانية سلب التعدد في الذات والصفات والأفعال. فليس المراد بكونها سلبيةً أنها مسلوبةٌ عن الله ومنفيةٌ عنه [انظر تحفة المريد ٦٥-٧٢]

ثالثاً : **صفات المعاني**، وهي كل وصف دل الوصف بها على معنىً زائدٍ على الذات [انظر الشامل في أصول الدين ٣٠٧ وتحفة المريد ٦٤]، والمراد بالمعاني هنا المعاني الوجودية [انظر العقيدة الوسطى وشرحها ١٤١] ولم يثبت الأشاعرة المتأخرون من صفات المعاني إلا سبعةً، وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام.

وفي التقسيم الآخر للصفات للأشاعرة وهو تقسيم الصفات إلى ذاتية وفعلية؛ فهذه الصفات السبعة من الصفات الذاتية لأنها وإن كانت دلّت على معانٍ زائدة على الذات إلا أنها لم تنفك عن الذات أي لم تكن منفصلةً عن الذات ولم تقم بنفسها، بل هي قائمة بالذات [انظر تحفة المريد ٩١-٩٢]

رابعاً : الصفات المعنوية، وهي أحكام صفات المعاني وهي الأحوال المعنوية اللازمة لصفات المعاني [انظر العقيدة الوسطى وشرحها ١٤١] فما من صفة وجودية تقوم بمَحَلٍّ إلا ويكتسب منها ذلك المحل حالاً. فمثلاً صفة العلم إذا قام بالمحل يكتسب هذا المحل منها حالاً جديدة وهي كون هذا المحل عالماً بما تعلق به ذلك العلم مدركاً له.

والصفات المعنوية –وهي أحوال صفات المعاني- يُثبتها من يثبت أحوالاً زائدةً على قيام الصفة بالمحل ويجعلها واسطةً بين الوجود والعدم. وهذا مذهب أبي هاشم من المعتزلة والجويني [انظر الإرشاد ٨٠] من الأشاعرة [انظر العقيدة الوسطى وشرحها ١٤٢]. وأما الذين ينكرون الأحوال فإنهم لا
=

الإدراك[١]-، وقد جعلوا عقولهم القاصرة عمدةً في قبول النقل عن الله ورسوله[٢]، فصرَّحوا بتقديم العقل على النقل، فما لم تُثبته عقولهُم القاصرة فإما أن ينفوه أو يتأولوه أو يفوضوه. وفي هذا قال قائل منهم[٣] :

وكل نصٍ أوهمَ التشبيها   أوِّله أو فوِّض ورُمْ تنزيها[٤]

قال شيخ الإسلام ~ ((وأبو المعالي وأتباعه نفوا هذه الصفات موافقة للمعتزلة والجهمية، ثم لهم قولان:

أحدهما : تأويل نصوصها، وهو أول قولي أبي المعالي كما ذكره في الإرشاد[٥].

والثاني : تفويض معانيها إلى الرب وهو آخر قولي أبي المعالي كما ذكره في الرسالة النظامية، وذكر ما يدل على أن السلف كانوا مجمعين على أن التأويل ليس بسائغ ولا واجب.[٦]

=

يعدون الصفات المعنوية من أقسام الصفات القائمة به تعالى ((كالشيخ أبي الحسن الأشعري ~ فليس عنده إلا الذات والصفات الوجودية القائمة بها، وليس ثَمَّ ثالثٌ يقوم بالذات ليس بموجود ولا بمعدوم)) [العقيدة الوسطى وشرحها ١٤٢]

(١) انظر تحفة المريد ٨٧-٨٨

(٢) درء التعارض ١٣/٢

(٣) وهو برهان الدين إبراهيم بن حسن اللقاني صاحب جوهرة التوحيد

(٤) تحفة المريد ١٠٣

(٥) حيث تأول الجويني في هذا الكتاب صفاتٍ كثيرةً؛ كصفة الرحمة [انظر الإرشاد ١٤٥] وصفات اليدين والعينين والوجه والساق والنور والمجيء وغيرها من الصفات [انظر الإرشاد ١٥٥-١٦٤]

(٦) وقد قال أبو المعالي الجويني ((وقد اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة، وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها...فرأى بعضُهم تأويلها... وذهب أئمة السلف إلى الانفكاك عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى.

=

ثم هؤلاء منهم من ينفيها ويقول إن العقل الصريح نَفَى هذه الصفات، ومنهم من يقف ويقول ليس لنا دليل سمعي ولا عقلي لا على إثباتها ولا على نفيها وهي طريقة الرازي(١)

=

والذي نرتضيه رأياً وندين الله به عقلاً اتباع سلف الأمة... والدليل السمع القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة، وهو مستند معظم الشريعة. وقد درج صَحْبُ رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم على ترك التعرض لمعانيها...

فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغاً ومحتوماً لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة. وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الإضراب عن التأويل كان ذلك قاطعاً بأنه الوجه المتبع)) [العقيدة النظامية ٣٢-٣٣]

(١) وقد ذكر الرازي أن الظاهريين ((من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو الثماني)) وذكر أن أئمة الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وأبي إسحاق الإسفراييني والباقلاني وابن كلاب أثبتوا صفاتٍ أخرى زيادةً على السبعة. ثم قال ((والإنصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف)) [محصل الأفكار ١٨٧]

وقال أيضاً ((اعلم أن المتكلمين حصروا الصفات في هذه الثمانية، وهي كونه حيّاً، عالماً، قادراً، مريداً، سميعاً، بصيراً، متكلماً، باقياً. فإذا قيل لهم : هل تثبتون لله صفةً أخرى؟ قالوا : لا، لأن الدليل لم يدل إلا على هذه الصفات، وما لا دليل عليه لم يكن عدد أولى من عدد آخر، فيلزم إثبات إعداد لا نهاية لها من الصفات المجهولة، وذلك محال.

وقد علمتَ في علم المنطق : **أن عدم العلم بالشيء لا يفيد العلم بعدم الشيء**، وعلمت أيضاً أن قول القائل : "ليس عدد أولى من عدد"، إن أريد به عدم هذه الأولوية في الذهن والعقل فذاك لا يفيد إلا التوقف وعدم الجزم. وإن أريد به عدم الأولوية في نفس الأمر فهذا مما لم يمكن إثباته.

بل الواجب أن يقال : إن ما دل العقل على ثبوته قضينا بثبوته وما لم يدل العقل على ثبوته وعلى عدمه وجب التوقف فيه)) [المطالب العالية ٣/٢٢١]

والآمدي[1]))[2]

فبهذا تبين موقف متأخري الأشعرية من الصفات الذاية –غير تلك السبعة- هو تأويلها أو تفويضها أو نفيها.

(١) قال الآمدي ((فإن قيل: بأن ما دلت عليه هذه الظواهر [أي ظواهر آيات وأحاديث الصفات] من المدلولات، وأثبتناه بها من الصفات ليست على نحو صفاتنا ولا على ما نتخيل من أحوال ذواتنا، بل مخالفة لصفاتنا كما أن ذاته مخالفة لذواتنا وهذا مما لا يقود إلى التشبيه ولا يسوق إلى التجسيم؟!
فهذا وإن كان نفسه جائزًا لكن القول بإثباته من جملة الصفات يستدعي دليلاً قطعِيًّا، وهذه الظواهر وإن أمكن حملُها على مثل هذه المدلولات فقد أمكن حملُها على غيرها أيضًا [أي على تأويلاتهم]، ومع تعارض الاحتمالات وتعدد المدلولات فلا قطع، وما لا قطع عليه من الصفات لا يصح إثباته للذات)) [غاية المرام في علم الكلام ١٢٨]

(٢) درء التعارض ٥/٢٤٩

خامساً : عقيدة الماتريدية

وأما الماتريدية فهم أشقاء الأشعرية المتأخرين، فلم يثبتوا الصفات إلا ثمانيةً منها بزيادة صفة التكوين على الصفات السبعة التي أثبتها الأشاعرة.

واعلم أن مما يخالف فيه الماتريديةُ الأشاعرةَ كونَ الأشاعرة يرون أن الصفات الفعلية حادثة لا قديمة أزلية. وأما الماتريدية فيرون أن الصفات كلها ذاتية أزلية.

قال الغزنوي(١) أحد كبار الماتريدية ((وصفات الباري كلها أزلية بذاته، لا يقال إن هذه من صفات الفعل لأن فيه جواز الحدوث على ذاته، وليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداث البرية استفاد اسم الباري. له معنى الربوبية ولا مربوب، ومعنى الخالق ولا مخلوق))(٢)، وقال الباجوري ~ ((صفات الأفعال، فليس شيء منها بقديم عند الأشاعرة بخلافه عند الماتريدية...لأنها عند الأشاعرة تعلقات القدرة التنجيزية الحادثة وعند الماتريدية هي عين صفة التكوين القديمة))(٣)

ومن هنا زاد الماتريدية التكوين صفةً ثامنةً على الصفات السبعة التي كلها ذاتية. فصفة التكوين عند الماتريدية ذاتية تقوم بالذات، ولا بد أن تقوم بالذات لكون الله يكوِّن الأشياء إجماعاً. فصفات الأفعال –كالإماتة والإحياء والتصوير وغيرها- عندهم ترجع إلى صفة التكوين الذاتية القديمة.

---

(١) هو أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد جمال الدين الغزنوي، أصولي فقيه حنفي ماتريدي، من كتبه "الروضة في اختلاف العلماء" و"المقدمة الغزنوية في الفقه" وروضة المتكلمين في أصول الدين"، وتوفي سنة ٥٩٣هـ [انظر الجواهر المضية في طبقات الحنفية ١/٣١٥ والأعلام ١/٢١٧]

(٢) أصول الدين ١١٤-١١٥

(٣) تحفة المريد ١٠٢-١٠٣ وانظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ٣٩

وقال التفتازاني[١] ((التكوين اشتهر القول به عن الشيخ أبي منصور الماتريدي وأتباعه، وهم ينسبونه إلى قدمائهم الذين كانوا قبل الشيخ أبي الحسن الأشعري، حتى قالوا أن قول أبي جعفر الطحاوي "له الربوبية ولا مربوب والخالقية ولا مخلوق" إشارة إلى هذا، وفسَّرُوه بإخراج المعدوم عن العدم إلى الوجود، ثم أطنبوا في إثبات أزليته ومغايرته للقدرة وكونه غير المكوَّن، وأن أزليته لا تستلزم أزلية المكونات...والعمدة في إثباته أن الباري تعالى مكوِّن الأشياء إجماعاً، وهو بدون صفة التكوين محال كالعالم بلا علم، ولا بد أن تكون [صفة التكوين] أزليةً لامتناع قيام الحوادث بذات الله تعالى، ثم اختلف أسماؤُها بحسب اختلاف الآثار. فمن حيث حصول المخلوقاتِ به تُسمى تخليقًا، والأرزاقِ ترزيقًا والصورِ تصويرًا والحياةِ إحياءً والموتِ إماتةً إلى غير ذلك))[٢]

وأما عند الأشاعرة فصفة التكوين فعلية لا تقوم بالذات وهي من تعلقات صفة القدرة، فإن القدرة عندهم تتعلق بالموجودات أو الممكنات تعلُّقَ إيجادٍ وإعدامٍ[٣]، فصفات الأفعال كالإحياء والإماتة- من تعلقات القدرة التنجيزية[٤]

وبهذا يتضح أكثرَ الفَرْقُ بين معتقد أهل السنة وبين معتقد الأشاعرة والماتريدية. فمعتقد أهل السنة في مثل هذه الصفات التي لها الجانبان؛ الجانب الذاتيّ والجانب الفعليّ، فيعتقدون أن جنس الصفات قديم ذاتي وآحادها حادثة فِعلية. وهذا بخلاف ما قاله

(١) هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني، سعد الدين، من أئمة العربية والبيان والمنطق، له مصنفات كثيرة، منها؛ تهذيب المنطق، شرح مقاصد الطالبين، شرح المقاصد في علم الكلام. توفي سنة ٧٩٣ [انظر الأعلام للزركلي ٢١٩/٧]

(٢) شرح المقاصد ١٦٩/٤-١٧٠ وانظر نظم الفرائد ١٧، الفريدة العاشرة : في بيان صفة التكوين

(٣) انظر تحفة المريد ٩٣ و١٠٢-١٠٣

(٤) انظر تحفة المريد ٩٢ و١٠٢-١٠٣

عند الأشاعرة أن للقدرة تعلُّقَيْنِ؛ تعلقاً صلوحياً قديماً وهو صلاحيتها في الأزل للإيجاد والإعدام فيما لا يزال، وتنجيزياً حادثاً وهو الإيجاد والإعدام بها بالفعل [تحفة المريد ٩٤]

الأشاعرة حيث جعلوا مثل هذه الصفات التي لها جانبان ذاتيةً محضةً -كما فعلوا بصفة الكلام حيث جعلوه كلاماً نفسياً-،

أو جعلوه فعليةً محضةً -كما فعل بعضهم بصفة الرزق فنفى أن تكون لله أزليةُ جنس الرزق(١)- مما يستلزم من هذا أن الله كان معطَّلاً عن الفعل في الأزل ثم فعل، وفعله هو مخلوقه.

وأما الماتريدية فيجعلون صفات الأفعال كلها ذاتية، ويرجعونها إلى صفة التكوين. فوافقوا أهل السنة في كونها ذاتية من حيث جنس تلك الصفات الفعلية التي هي صفة التكوين عندهم، وخالفوا أهل السنة في آحاد تلك الصفات. فإن أهل السنة قالوا أن تلك الآحاد أفعال صادرة عن الله وقائمة بذاته والماتريدية يسمون هذه الآحاد آثاراً لصفة التكوين -وهي مخلوقة- لا أفعالاً له. فهم يوافقون الأشاعرة في كون آحاد تلك الصفات مخلوقةً. والله أعلم بالصواب.

---

(١) قال ابن بطال ~ ((والرزق فعل من أفعاله لقيام الدليل على استحالة كونه تعالى فيما لم يزل رازقاً، إذ رازق يقتضي مرزوقاً، والباري تعالى مذ كان ولا مرزوق، فمحال كونه فاعلاً للرزق فيما لم يزل، فثبت أن ما لم يكن ثم كان محدث مخلوق. فرزقه إذاً صفة من صفات أفعاله.

أما وصفه بأنه الرزاق فلم يزل الباري واصفًا لنفسه بأنه الرزاق، ومعنى ذلك أنه سيرزق إذا خلق المرزوقين)) [شرح صحيح البخاري لابن بطال ١٠/٤٠٤-٤٠٥]

المبحث الثالث : أجوبة شيخ الإسلام ~ الموجزة عن الأصول التي بنى عليها المعطلة مذهبهم في تعطيل الصفات الذاتية.

المطلب الأول : أصلهم الأول : شبهة التشبيه

التشبيه عند أهل السنة هو وصف الله بشيء من خصائص المخلوقين، وذلك بأن يثبت لله تعالى في ذاته أو صفاته وأفعاله من الخصائص مثل ما يثبت للمخلوق من الصفات[(١)] مثل أن يقال : إن يد الله كأيدينا، سمع الله كسمعي واستواءه كاستوائي[(٢)].

قال إسحاق بن رهوية ~ ((إنما يكون التشبيه إذا قال يدٌ كيدٍ أو مثلُ يدٍ أو سمعٌ كسمعٍ أو مثلُ سمعٍ، فإذا قال سمع كسمع أو مثل سمع فهذا التشبيه، وأما إذا قال كما قال الله تعالى يد وسمع وبصر ولا يقول كيف ولا يقول مثل سمع ولا كسمع فهذا لا يكون تشبيهًا، وهو كما قال الله تعالى في كتابه ﴿ 1 2 3 5 6 7 ﴾))[(٣)]

وقد سئل الإمام أحمد "المشبهة ما يقولون؟"، فقال ~ ((من قال بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي فقد شبه الله بخلقه))[(٤)]

---

(١) انظر الرسالة الصفدية ١٣٠

(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية ٥٣ ودرء التعارض ١٤٥/٤ وتيسير العزيز الحميد ٢٩ ومقالة التشبيه وموقف أهل السنة منها ٧٩/١

(٣) ذكر هذا الأثر الترمذي في سننه [كتاب الزكاة، باب ما جاء في فضل الصدقة، تحت حديث رقم ٦٦٢]

(٤) رواه أبو بكر الخلال ~ بإسناده في كتاب السنة كما نقل عنه شيخ الإسلام ابن تيمية ~ في درء التعارض ٣٢/٢ وابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ١٦٢، ولم أقف عليه في كتاب "السنة" المطبوع.

فالتشبيه المنفي عن الله تعالى كما بيَّنه هؤلاء الأعلام هو وصف الله تعالى بشيء من خصائص المخلوق. ((فمن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطل المذموم))(١)

وأما المعطلة فإنهم أدرجوا في مفهوم التشبيه ما ليس منه، فجعلوا إثبات الصفات كلها أو بعضها تشبيهاً(٢) وظنوا أن هذا هو التشبيه الذي يجب نفيه عن الله تعالى. وقد سبق أن المعطلة يرمون أهل السنة بالتشبيه لأنهم يثبتون الصفات، بل رمى بعضهم بعضاً بالتشبيه لمجرد إثبات بعض الصفات.

أجوبة شيخ الإسلام ~ الإجمالية عن هذه الشبهة

تتلخص أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ الإجمالية عن هذا الأصل في الوجوه التالية؛

الوجه الأول : أن المنفي عن الله في كتاب الله هو التمثيل –وما يشاركه في المعنى كالند والشريك والعديل والمساوي والكفء والسميّ- لا التشبيه(٣)؛ إذ لفظ التشبيه فيه إجمال واشتراك وإيهام، بخلاف لفظ التمثيل الذي دل عليه القرآن ونفى موجبه عن الله عز وجل(٤)

الوجه الثاني : أن مجرد الاعتماد في التنزيه على مجرد نفي التشبيه لا يفيد، وذلك لوجهين:

(١) شرح العقيدة الطحاوية ٥٣

(٢) انظر شرح العقيدة الطحاوية ٥٣

(٣) الرسالة التدمرية [مع شرحها الأجوبة المرضية ٢٢٠]، نعم قد وُجِد نفيُ التشبيه عند بعض السلف ولكن ((أرادوا بالتشبيه تمثيل الله بخلقه دون نفي الصفات التي في القرآن والحديث)) [مجموع الفتاوى ١٥٣/٤، وانظر بيان تلبيس الجهمية ٣٨٧/١]

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣٨٧/١

أولهما : أنه إذا أريد بالتشبيه التماثل من كل وجه فإن هذا لغوٌ من القول، و لم يقل أحد بتساوي الخالق والمخلوق من كل وجه بحيث يثبت لأحدهما من الجائز والممتنع ما يثبت للآخر.

والثاني : إذا أريد بالتشبيه تشبيه من بعض الوجوه فهذا أيضًا لغوٌ من القول إذ ما من موجودين إلا وبينهما قدر مشترك ولو في أصل الوجود -كما لا بد أن يكون بينهما قدر مميز يتميز به كل واحد عن الآخر-[١]

قال شيخ الإسلام ~ في الرسالة التدمرية[٢] ((فالنافي إن اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه، قيل له : إن أردت أنه مماثل له من كل وجه فهذا باطل، وإن أردت أنه مشابه له من وجه دون وجه، أو مشارك له في الاسم لزمك هذا في سائر ما تثبته، وأنتم إنما أقمتم الدليل على إبطال التشبيه والتماثل الذي فسرتموه بأنه "يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ويجب له ما يجب له"، ومعلوم أن إثبات التشبيه بهذا التفسير مما لا يقوله عاقل يتصور ما يقول، فإنه يعلم بضرورة العقل امتناعه، ولا يلزم من نفي هذا نفي التشابه من بعض الوجوه كما في الأسماء والصفات المتواطئة[٣]))

---

(١) انظر الرسالة التدمرية [مع شرحها الأجوبة المرضية ٢١٥ و٢٢٨] وانظر شرح الرسالة التدمرية للخميس ٣٢٢

(٢) الرسالة التدمرية [مع شرحها الأجوبة المرضية ٢١٦-٢١٧]

(٣) إن الألفاظ المستعملة في الكلام عند أهل المنطق تنقسم إلى قسمين؛ جزئيّ وكُلِّيّ. أما الجزئيّ هو اللفظ الذي يمنع تصوره عن وقوع الشركة كلفظ "زيد"، فإنه لا يصلح لــ عمرو [انظر التعريفات للجرجاني ٧٩]، وأما الكلي فهو لفظ صالح أن يشترك فيه كثيرون [انظر موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي ١٠٩٥/٢] كلفظ الإنسان، فإنه يشترك فيه الرجل والمرأة وكذلك زيد وعمرو.

ثم إن الكلي ينقسم إلى المتواطئ والمشكك، فأما الكلي المتواطئ فهو المتوافقة أفرادُه فيه، فإن التواطؤ هو التوافق والتساوي. كاستواء "زيد" و"عمرو" و"بكر" في معنى "الإنسانية"، وكالأسماء والصفات إذا أُطلقت من غير إضافة أو تخصيص.

=

الوجه الثالث : أن الاتفاق في الأسماء لا يوجب التماثل في المسميات. قال شيخ الإسلام ~ ((فمعلوم أن هذا موجود وهذا موجود، ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى "الوجود" أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا يخصه ووجود هذا يخصه، واتفاقهما في اسم عام لا يقتضي تماثلَهما في مسمى ذلك الاسم عند الإضافة والتقييد والتخصيص ولا في غيره؛ فلا يقول عاقل -إذا قيل : إن العرش شيء موجود وإن البعوض شيء موجود- إن هذا مثل هذا لاتفاقهما في مسمى الشيء والوجود، لأنه ليس في الخارج شيءٌ موجودٌ غيرُهما يشتركان فيه.

=

وأما الكلي المشكك فهو المتفاوتة أو المتفاضلة أفراده فيه، فإن التفاوت يسمَّى تشكيكاً. ومثاله لفظ "النور" فهو لفظ كلِّيّ يشترك فيه الأنوار التي تتفاوت قوةً وضعفاً. فَــ نور الشمس أقوى من نور القمر ونور السراج. [انظر التعريفات للجرجاني ٢٣٠ وعلم المنطق للمظفر ٥٦-٥٧].

وأما قول شيخ الإسلام : "**الأسماء والصفات المتواطئة**" فهو يقصد بالمتواطئ هنا المتواطئ العام الذي هو نفسه اللفظ الكلي فيشمل المتواطئ والمشكك –على اصطلاح أهل المنطق-، فإن شيخ الإسلام يرى أن المشكك نوع من المتواطئ العام، قال ~ ((فالمشَكِّك نوع من المتواطئ العامِّ الذي يُرَاعَى فيه دلالةُ اللفظ على القدر المشترك سواء كان المعنى متفاضلاً في موارده أو متماثلاً)) [مجموع الفتاوى ٣/٧٧]، وقال ~ ((ولا ريب أن المعاني الكلية قد تكون متفاضلة في مواردها بل أكثرها كذلك، وتخصيص هذا القسم بلفظ المشكك أمر اصطلاحي. ولهذا كان من الناس من قال : هو [أي المشكك] نوع من المتواطئ لأن واضع اللغة لم يضع اللفظ العام بإزاء التفاوت الحاصل لأحدهما بل بإزاء القدر المشترك، وبالجملة فالنزاع في هذا لفظي. فالمتواطئة العامة تتناول المشككة وأما المتواطئة التي تتساوى معانيها فهي قسيم المشككة. وإذا جُعِلَت المتواطئة نوعين متواطِئًا عامًّا وخَاصًّا كما جُعل الإمكان نوعين عَامًّا وخَاصًّا زال اللبس.

والمقصود هنا أن يعرف أن قول جمهور الطوائف من الأولين والآخرين أن : "هذه الأسماء عامة كلية سواء سميت متواطئة أو مشككة" ليست ألفاظًا مشتركةً اشتراكًا لفظيًا فقط)) [منهاج السنة النبوية ٢/٥٨٦-٥٨٧]

ولهذا سمَّى اللهُ نفسَه بأسماء وسمَّى صفاته بأسماء فكانت تلك الأسماء مختصة به إذا أضيفت إليه لا يشركه فيها غيرُه. وسمَّى بعضَ مخلوقاته بأسماء مختصة بهم مضافةً إليهم توافق تلك الأسماءَ إذا قُطعتْ عن الإضافة والتخصيص، ولم يلزم من اتفاق الاسمين تماثُلَ مسماهما واتحاده عند الإطلاق والتجريد عن الإضافة والتخصيص لا اتفاقَهما ولا تماثلَ المسمى عند الإضافة والتخصيص، فضلاً عن أن يتحد مسماهما عند الإضافة والتخصيص[(١)]»[(٢)]

الوجه الرابع: أن إثبات القدر المشترك ليس فيه محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود. قال شيخ الإسلام ~ «فإن قيل: إن الشيء إذا شَابَهَ غيرَه من وجه جاز عليه ما يجوز عليه من ذلك الوجه ووجب له ما وجب له وامتنع عليه ما امتنع عليه،

قيل: هب أن الأمر كذلك، ولكن إذا كان ذلك القدر المشترك لا يستلزم إثبات ما يمتنع على الرب سبحانه ولا نفي ما يستحقه لم يكن [إثبات ذلك القدر المشترك] ممتنعًا؛ كما إذا قيل: إنه موجود حي عليم سميع بصير، وقد سمى بعض المخلوقات حيًّا سميعًا عليمًا بصيرًا.

فإذا قيل: يلزم أنه يجوز عليه ما يجوز على ذلك من جهة كونه موجودًا حيًا عليمًا سميعاً بصيرًا؛ قيل: لاَزِمُ هذا القدرِ المشترك ليس ممتنعًا على الرب تعالى، فإن ذلك لا يقتضي حدوثًا ولا إمكانًا ولا نقصًا ولا شيئًا مما ينافي صفات الربوبية. وذلك أن القدر المشترك...مطلق كلي لا يختص بأحدهما دون الآخر...

---

(١) أي أن الألفاظ الكلية المشتركة إذا إضيفت صارت مختلفة على حسب المضاف إليه. فمثلاً لفظ اليد فإنه يطلق على الله وعلى الإنسان وعلى الحيوان. فإذا أضيف إلى كُلٍّ منهم صار تغير على حسب المضاف إليه، فلفظ "يد الله" يختلف عن لفظ "يد الإنسان" ويختلف عن لفظ "يد الحيوان". فإذا كان في هذه الأسماء اختلاف فضلاً أن يكون الاختلاف في حقيقة المسمى، أي حقيقة يد الله تختلف عن حقيقة يد الإنسان. والله أعلم

(٢) الرسالة التدمرية [مع شرحها الأجوبة المرضية ٥٢-٥٥]

فلم يكن في إثبات هذا محذور أصلاً، بل إثبات هذا من لوازم الوجود. فكل موجودين لا بد بينهما مِن مثل هذا، ومن نفى هذا لزمه تعطيل وجود كل موجود))[١]

وقال ~ في موضع آخر ((هب أنه حصل بين المُسمَّيَيْن قدر مشترك هو ما اتفقا فيه وهو المعنى العام الكلي، لكن هذا المعنى العام الكلي لا يكون كلّيًّا إلا في الذهن لا في الخارج، لكن ما كان لازمًا لهذا المعنى العام كان لازمًا للموصوف به. وهذا لا محذور فيه، بل هو حق. فإذا كان الخالق موجودًا والمخلوق موجودًا، أو هذا قائم بنفسه وهذا قائم بنفسه، أو قيل هذا حي عليم رحيم وقيل هذا حي عليم رحيم كان القدر العام الكلي المُتَّفَق هو مُسمَّى الوجود والقيام بالنفس والحياة والعلم والرحمة أو مسمى أنه موجود قائم بنفسه حي عالم رحيم.

وهذا المعنى العام ليس من لوازمه ما يُنفَى عن الله، بل لوازمه كلها صفات كمال يوصف الله بها. وإنما يكون لوازمه صفة نقص إذا قُيِّدَ بالعبد فقيل وجود العبد وعلم العبد ورحمة العبد، فالنقص يلزمه إذا كان مُقيَّدًا مختصًّا بالعبد، والله منزَّهٌ عما يختص به العبد. وأما إذا اتصف الرب به أو أُخِذَ مطلقًا غير مختص بالعبد ففي هذين الحالين لا يلزمه شيء من النقائص أصلاً، فتبين أن إثبات القدر العام المتفق عليه لا محذور فيه أصلا))[٢]

الوجه الخامس: أن التشابه بين الشيئين في بعض الوجوه لا يلزم التشابه في سائر الوجوه حتى يقال ما يجوز أو يجب أو يمتنع لأحدهما يكون كذلك في الآخر. قال شيخ الإسلام ~ ((إذا قيل هذا يشبه هذا من وجه كذا، فيجب أن يكون حكمه حكمه من ذلك الوجه، لم يجب أن يكون حكمه حكمه من غير ذلك الوجه، فالسواد إذا شارك البياض في كون كل منهما عرضًا قائمًا بغيره لم يجب أن يشاركه من جهة كونه سوادًا، والجسم القائم بنفسه إذا شارك العرض في كون كل منهما موجودًا لم يجب أن يشاركه في خصائص الأعراض، وكذلك إذا قلنا إن الأجسام ليست متماثلة -وهو أصح القولين-

(١) الرسالة التدمرية [مع شرحها الأجوبة المرضية ٢٢٩-٢٣١]

(٢) الرسالة الصفدية ٣٠٨

فالجسم إذا شارك الجسم في لوازم الجسمية لم يجب أن يشاركه فيما يختص به أحدهما عن الآخر، فإذا شاركه في كونه يشار إليه أو في كونه قائمًا بنفسه أو في قبول الأبعاد الثلاثة أو غير ذلك لم يجب أن يكون التراب مماثلا للنار فيما يختص به ولا التفاح مماثلا للخبز فيما يختص به))(١)

الوجه السادس : أن نفي التشبيه من جميع الوجوه تعطيل محض كما فعل الجهمية المحضة حيث وصف الله بالسلوب فقط فراراً من الإثبات كي لا يقعوا في التشبيه.

قال شيخ الإسلام ~ ((فلما وصفوه بالسلب المحض أخبر أن أهل العقل يعلمون أن الموصوف بالسلب المحض هو العدم فعرف الناس أنهم لا يثبتون شيئًا))(٢)

وقال ~ في موضع آخر ((وأما المخالفون لهم من المشركين والصابئة(٣) ومن اتبعهم من الجهمية والفلاسفة والمعتزلة ونحوهم فطريقتهم نفي مفصَّل وإثبات مجمل، ينفون صفات الكمال ويثبتون ما لا يوجد إلا في الخيال، فيقولون ليس بكذا ولا كذا. فمنهم من يقول ليس له صفة ثبوتية بل إما سلبية وإما إضافية وإما مركبة منهما كما يقوله من

(١) الرسالة الصفدية ٣٠٨-٣٠٩

(٢) درء التعارض ١٨١/٥

(٣) الصابئة : طائفة تدعي أن مذهبها هو الاكتساب، وهي على فرقتين؛

الأولى : أصحاب الروحانيات، ومذهبهم أن للعالم صانعاً مقدساً من سمات الحدثان، ويُتقرب إليه بالمتوسطات المقرَّبين لديه وهم الروحانيون المطهرون المقدَّسون جوهراً وفعلاً وحالةً. ومن الروحانيات عندهم مدبرات الكواكب السعة السيارة في أفلاكها.

الثانية : أصحاب الهياكل والأشخاص، قالوا : "إذا كان لا بد من متوسط يتوسل به وشفيع يشفع إليه، والروحانيات إن كانت هي الوسائل، لكنَّا إذا لم نرها بالأبصار و لم نخاطبها بالألسن لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها". فاتخذوا أصناماً أشخاصاً على مثال الهياكل السبعة، كل شخص في مقابلة هيكل.

فالصابئة هم الذين أخبر عنهم التنزيل أنهم عبدة الكواكب والأوثان، وهم الذين أرسل إبراهيم الخليل عليه السلام إليهم [انظر الملل والنحل للشهرستاني ٣٠٧/٢-٣٦١]

الصابئة والفلاسفة كابن سينا[١] وأمثاله، ويقول هو وجود مطلق بشرط سلب الأمور الثبوتية عنه، ومنهم من يقول وجود مطلق بشرط الإطلاق.

وقد قرروا في منطقهم ما هو معلوم بالعقل الصريح أن المطلق بشرط الإطلاق إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان، فلا يتصور في الخارج حيوان مطلق بشرط الإطلاق ولا إنسان مطلق بشرط الإطلاق ولا جسم مطلق بشرط الإطلاق، **فيبقى واجب الوجود ممتنع الوجود في الخارج**))[٢]، وقال ~ أيضاً ((المعطل يعبد عدمًا))[٣]

الوجه السابع : أن مفهوم التشبيه ليس له ضابط يضبطه، فلكل فرقة من المعطلة مفهوم خاص للتشبيه، ولذلك نجد رميَ بعضِهم بعضاً بالتشبيه مع اتفاقهم بالبراءة منه. قال شيخ الإسلام ~ ((ومعلوم أن كل من نفى شيئًا من الصفات سمّى المثبت لها مشبهًا، فمن نفى الأسماء من الملاحدة الفلاسفة والقرامطة[٤] وغيرهم يجعل من سمى الله تعالى عليمًا

---

(١) هو الحسين بن عبدالله بن الحسن بن علي بن سينا البلخي ثم البخاري، أبو علي الفيلسوف، صاحب التصانيف الكثيرة، منها : الشفا، والقانون، والنجاة، والإشارات، كان أبوه كاتباً من دعاة الإسماعيلية. توفي سنة ٤٢٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٥٣١/١٧ والبداية والنهاية ٦٦٧/١٥]

(٢) منهاج السنة النبوية ١٨٧/٢، وانظر مجموع الفتاوى ٣٨/٦

(٣) مجموع الفتاوى ٢٦١/٥ و٧٣/١٢

(٤) فرقة باطنية تنتسب إلى حمدان قرمط، لُقِّب بذلك لقرمطة في خطه أو خطوه، والقرامطة شر الفرق الباطنية [انظر الفرق بين الفرق ٢٤٨] وقد ذكر شيخ الإسلام بعضَ تفاسيرهم الباطنية لما في القرآن والإسلام، قال ~ ((فإنهم يدَّعون أن للقرآن والاسلام باطنًا يخالف الظاهر فيقولون : الصلاة المأمور بها ليست هذه الصلاة، أو هذه الصلاة إنما يؤمر بها العامةُ، وأما الخاصة فالصلاة في حقهم معرفةُ أسرارنا، والصيام كتمان أسرارنا، والحج السفر إلى زيارة شيوخنا المقدسين، ويقولون إن الجنة للخاصة هي التمتع في الدنيا باللذات، والنار هي التزام الشرائع والدخول تحت أثقالها، ويقولون : إن الدابة التي يخرجها الله للناس هي العالم الناطق بالعلم في كل وقت، وإن اسرافيل الذى ينفخ في الصور هو العالم الذى ينفخ بعلمه في القلوب حتى تحيا، وجبريل هو العقل الفعال الذى تفيض عنه الموجودات)) [مجموع الفتاوى ٢٣٦/١٣]

وقديراً وحيًا ونحو ذلك مشبها، وكذلك من نفى الأحكام [أي أحكام الصفات] يسمى من يقول إن الله يعلم ويقدر ويسمع ويبصر مشبها، ومن نفى الصفات من الجهمية والمعتزلة وغيرهم يسمون من يقول إن لله علمًا وقدرة وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأن الله تعالى يرى في الآخرة مشبها، وهم من أكثر الطوائف لهجا بهذا الاسم وذم أصحابه))[١]

الوجه الثامن : أن المعطلة كلهم ما عدا الجهمية المحضة قد وقعوا في التشبيه –على مفهوم التشبيه عندهم-، فمن أثبت الأسماء دون الصفات فعلى زعمهم قد شبه الله بخلقه في ذلك، ومن أثبت بعض الصفات دون البعض أيضاً قد شبه الله بخلقه في تلك الصفات، إذ لا تجد في الشاهد ما تسمى بهذه الأسماء ولا اتصف بهذه الصفات إلا وهو جسم[٢]

الوجه التاسع : أن المعطلة كلهم في حقيقة الأمر هم المشبهة[٣]، فإنهم قد وقعوا في التشبيه قبل تعطيلهم للصفات وبعده.

أما قبل التعطيل فما من معطل إلا وقد شبه الله بخلقه في تصوره القاصر قبل التعطيل. قال شيخ الإسلام ~ في معرض رده على الرازي ((فإن كلام هذا وأمثاله عدل بالله وإشراك به، وجعل أنداد له وضرب أمثال له؛ حيث جعل علوه وفوقيته على العالم بمنزلة علو الملك على سريره أو هو في هواء سطحه الذي قد سفل الرجل عنه فيكون دونه، ويكون ذاك باقيًا على علوه، وجعل علوه محتاجا إلى ما يعلو به كما يحتاج الانسان إلى السطح أو السرير. فكلامه في علو الله يوجب أنه جعله مثل هذا العلو **يجمع من التمثيل لله والعدل به ابتداءً**، ومن جحد علوه المستلزم لجحود ذاته انتهاءً. **ولهذا كان السلف والأئمة يصفون هؤلاء بالأمرين بأنهم ممثلون عادلون بالله وبأنهم معطلون جاحدون لله** ولا حول ولا قوة إلا بالله وهذا الذي قاله السلف والأئمة يلزمهم لزوما لا

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٣٧٨-٣٧٩

(٢) الرسالة التدمرية [مع شرحه الأجوبة المرضية ٧٨-٧٩]

(٣) أي التشبيه في مفهوم أهل السنة

محيد عنه، وقد يظهر هذا تارة، وكثيرًا ما يظهر الأمران. ولا ريب أنهم إنما عدلوا به في هذه المعاني لينفوها عنه ظانِّين أن هذا تنزيه لله وتقديس لم يقصدوا أن يثبتوا له مثلا ولكن قدَّروا المثل لينفوه))(١)

وأما بعد التعطيل فإن نتيجة تعطيلهم هي جعل الله كالمنقوصات أو المعدومات أو الممتنعات.

فالمعطلة تعطيلاً جزئياً قد وقعوا في التشبيه حيث شبهوه بالمنقوصات(٢)، فهم أحق بالتشبيه من أهل السنة.(٣)

وكذلك المعطلة تعطيلاً كلياً فإنهم أيضًا في حقيقة الأمر قد وقعوا فيما فروا منه بل أشد، قال شيخ الإسلام ~ ((أنتم نفيتم هذه الأسماء فرارًا من التشبيه، فإن اقتصرتم على نفي الإثبات شبهتموه بالمعدوم، وإن نفيتم الإثبات والنفي جميعًا فقلتم : ليس بموجود ولا معدوم شبهتموه بالمتنع، فأنتم فررتم من تشبيهه بالحي الكامل فشبهتموه بالحي الناقص، ثم شبهتموه بالمعدوم ثم شبهتموه بالممتنع، فكنتم شرا من المستجير من الرمضاء بالنار.

وهذا لازم لكل من نفى شيئًا مما وصف الله به نفسه، لا يفر من محذور إلا وقع فيما هو مثله أو شر منه مع تكذيبه بخبر الله وسلبه صفات الكمال الثابتة لله))(٤)

فالمعطلة تعطيلاً كلياً أحق بالتشبيه من المعطلة تعطيلاً جزئياً فضلاً عن أهل السنة حيث يشبهون الله بالمعدومات أو الممتنعات. فقد جمعوا بين التعطيل والتمثيل.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/١٧٠-١٧١

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((وأما تمثيلهم له وعدلهم إياه بالمنقوصات القبيحات من المخلوقات فقولهم إنه لا يتكلم وإنْ وصفوه بالكلام ظاهرا موافقةً للمؤمنين فمعناه عندهم إنه خلق كلامًا في غيره، وكذلك قولهم إنه ليس له سمع ولا بصر ولا قوة ولا حياة ونحو ذلك)) [بيان تلبيس الجهمية ٣/٥٦٤-٥٦٥ وانظر ٤/١٩٨,١٧٠]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٥٦١

(٤) الرسالة الصفدية ١٢٧

وقد لخص شيخ الإسلام ~ أوجه وقوع المعطلة في التمثيل في خمسة أوجه.

قال ~ ((وهم يستعملون التمثيل في حق الله من وجوه؛

أحدها: أنهم يجعلون ما يثبت له من الصفات التي ورد بها الشرع مثل الثابت للمخلوق، ويحكمون عليه بما يحكمون على ذلك ثم ينفون بعد ذلك، فيمثلون ويعطلون.

الثاني: أنهم يمثلون في السلوب والأمور العدمية -التي لا تستلزم صفة كمال- بالمعدومات الناقصات.

الثالث: أن ما ينفونه عنه ويقدرون ثبوته له، وأنه إذا ثبت له كان مساوياً لغيره، وهذا أيضاً باطل.

الرابع: أن ما يثبتونه مثل وجوده وكونه عالماً قادراً ونحو ذلك، يثبتونه على مماثلته لما يوصف بهذه الأمور

الخامس: أن ما أقروه من الصفات الشرعية أثبتوا فيه المماثلة، فهم يثبتون المقايسة والمماثلة فيما يثبتونه بالعقل، وفيما يقرونه من الشرع، وفيما ينفونه من الصفات الشرعية ومن الصفات العقلية، ويمثلونه أيضاً بالناقصات والمعدومات، فهذا عدلهم وإشراكهم بالله من هذه الوجوه الخمسة))[1]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٢٨٧-٢٨٨

المطلب الثاني : أصلهم الثاني : شبهة التجسيم (دليل حدوث الأعراض)

من الأصول التي بنى عليها المعطلة مذهبهم في تعطيل الصفات الذاتية زعمهم أن إثبات الصفات يستلزم التجسيم. وهذه الشبهة نتيجة دليل حدوث الأعراض لإثبات الصانع.

وبيان ذلك أن المتكلمين المعطلةَ لما أرادوا أن يثبتوا وجود الخالق ادّعوا أن ذلك لا يحصل إلا بالنظر. والنظر المقصود هو النظر العقلي في الأعراض وملازمتها للأجسام(١)، وهو النظر الذي قالوا فيه "أول واجب على المكلف". وهذا النظر هو أن الله الصانع لا يُعرف إلا بإثبات حدوث العالم للاستدلال بذلك على مُحْدِثِه، وأما حدوث العالم فيُستدل عليه بحدوث الأعراض، وهى صفات الأجسام(٢)، فالمحدِث الصانع لا بد أن يكون خالياً من الحدوث، وبالتالي خالياً من الأعراض التي هي صفات الأجسام وبالتالي خالياً من الصفات لأنهم يسمون الصفات أعراضاً والأفعال الاختيارية حوادث. فإذا أثبتوا له الصفات ثبت له الأعراض -التي هي صفات الأجسام- فيستلزم أن يكون جسماً.

قال شيخ الإسلام ~ ((قالت النفاة : إنما نفينا الصفات لأن دليلنا على حدوث العالم وإثبات الصانع دل على نفيها، فإن الصانع أثبتناه بحدوث العالم، وحدوث العالم إنما أثبتناه بحدوث الأجسام، والأجسام إنما أثبتنا حدوثَها بحدوث الصفات التى هي الأعراض، أو قالوا : إنما أثبتنا حدوثها بحدوث الأفعال التى هي الحركات، وإن القابل لها لا يخلو منها، وما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، أو إن ما قبل المجيء والإتيان والنزول كان موصوفًا بالحركة وما اتصف بالحركة لم يخل منها أو من السكون الذى هو ضدها، وما

(١) انظر مجموع الفتاوى ٣٢٩/١٦

(٢) فإن المتكلمين لهم طرقٌ في إثبات حدوث العالم، وأكثرهم على طريقة الاستدلال بحدوث الأعراض [انظر مجموع الفتاوى ٢٢/٢]، وهذا الاستدلال له أسماء متعددة هي "دليل حدوث العالم بحدوث الأجسام" و"دليل الأعراض" و"دليل حدوث الجواهر والأعراض" [انظر الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ٣١٩/١]

لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فإذا ثبت حدوث الأجسام قلنا : إن المحدث لا بد له من محدث فأثبتنا الصانع بهذا. فلو وصفناه بالصفات أو بالأفعال القائمة به لجاز أن تقوم الأفعال والصفات بالقديم، وحينئذ فلا يكون دليلاً على حدوث الأجسام، فيبطل دليلُ إثبات الصفات))(١)

قال شيخ الإسلام ~ ((فهذا الأصل يشتمل على أربعة مقامات:

- إثبات الأعراض
- ثم إثبات حدوثها
- ثم إثبات استلزام الجسم لها أو أنه لا يخلو منها
- ثم إبطال حوادث لا أول لها

وحينئذ فيلزم حدوث الجسم، فيلزم حدوث العالم لأنه أجسام وأعراض، فيلزم إثبات الصانع لأن المحدث لا بد له من محدِث))(٢)

ولا يتم هذا الاستدلال إلا مع قولهم "إن الأجسام متماثلة"، أي إذا أثبتنا الصفات لله يلزم أن يكون جسماً، والأجسام متماثلة فيلزم التشبيه(٣)

وقد اتفق المعتزلة والأشاعرة على استخدام هذا الأصل لنفي الصفات، إلا أن الفرق بينهما أن الأشاعرة يستخدمون هذا الأصل لنفي الصفات الفعلية فقط دون الذاتية، وذلك أن الأعراض عندهم هي التي تعرض لمحلها وتزول، فلا تُطلق إلا على الأفعال الاختيارية التي تعرض وتزول. أما الصفات الذاتية فلا يسمونها أعراضاً إذ أنها باقية أزلية لا تعرض ولا تزول. وأما المعتزلة فيستخدمون هذا الأصل لنفي الصفات الذاتية والفعلية معاً إذ هم يسمون الصفات كلها الذاتية والفعلية أعراضاً(٤)

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٤٩-٥٠ وانظر الرسالة الصفدية ٢٧٥ والصواعق المرسلة ٣/١١٨٧-١١٨٩

(٢) الرسالة الصفدية ٢٧٥

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها الأجوبة المرضية ٢٢٤

(٤) انظر الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ٢/٢٨٣-٢٨٤

أجوبة شيخ الإسلام ~ الإجمالية عن هذه الشبهة

تكمن أجوبة شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة في الوجوه التالية:

الوجه الأول : أن الأنبياء والمرسلين لم يأمروا أحدًا بسلوك هذا السبيل، فلو كانت المعرفة موقوفة عليه وهي واجبة لكان واجبًا، وإن كانت مستحبة كان مستحبًّا، ولو كان واجبًا أو مستحبًا لَشرعه رسول الله > ، ولو كان مشروعًا لنقلته الصحابةُ[1]

الوجه الثاني : أن هذا الدليل لم يستدل به أحد من الصحابة والتابعين ولا من أئمة المسلمين، فهو طريق مبتدعة[2]، فلو كانت معرفة الرب عز وجل والإيمان به موقوفةً عليه للزم أنهم كانوا غير عارفين بالله ولا مؤمنين به. وهذا من أعظم الكفر باتفاق المسلمين[3]

الوجه الثالث : ((هذه الطريقة هي أساس الكلام الذي اشتهر ذم السلف والأئمة له ولأجلها قالوا بأن القرآن مخلوق وأن الله لا يرى في الآخرة وأنه ليس فوق العرش وأنكروا الصفات.

والذامُّون لها نوعان، منهم من يذمها لأنها بدعة في الإسلام...لأنها طويلة مخطرة كثيرة الممانعات والمعارضات، فصار السالك فيها كراكب البحر عند هيجانه.

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٠ ودرء التعارض ١/٩٧

وأما استدلالهم بقصة إبراهيم عليه السلام على هذه الطريقة حيث استدل عليه السلام على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأفول فهو استدلال باطل، وقد نقضه شيخ الإسلام ~ كما في درء التعارض ١/١٠٩-١١٣ ومجموع الفتاوى ٦/٢٥٢-٢٥٦ و٢٨٤-٢٨٧

وكذا استدلالهم بقوله تعالى ﴿ } | { ~ بَعْدِهِۦ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ ﴾ [سورة الأعراف :١٤٨] لنفي الجسم عن الله نقضه شيخ الإسلام ~ من عشرة أوجه كما في مجموع الفتاوى ٥/٢١٣-٢٢٥

(٢) مجموع الفتاوى ١٢/٢١٤ و١٦/٢٧١

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٥٠ ودرء التعارض ١/٩٧-٩٨

وهذه طريقة الأشعري[(١)] في ذمه لها والخطابي[(٢)] والغزالي[(٣)] وغيرهم ممن لا يفصح ببطلانها.

---

(١) قال الأشعري ~ ((إن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها ... وليس يحتاج –أرشدكم الله- في الاستدلال بخبر الرسول عليه السلام على ما ذكرناه من المعرفة بالأمر الغائب عن حواسنا إلى مثل ذلك)) [رسالة إلى أهل الثغر ١٨٦-١٨٨]

(٢) وهو حَمَد بن محمد بن إبراهيم بن خطاب البُستي، أبو سليمان الخطابي الشافعي، أحد الأئمة في الحديث واللغة، صاحب التصانيف، منها معالم السنن وهو شرح سنن أبي داود، وكتاب في غريب الحديث توفي سنة ٣٨٨ هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢٣/١٧، والبداية والنهاية ٤٧٩/١٥، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٨٢/٣]

وقد نقل ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية [١٥٢/٢-١٥٣] كلامَ الخطابي في ذم هذه الطريقة من كتابه الغنية عن الكلام وأهله. قال الخطابي ~ ((إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكن لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر وانقلابها فيها على حدوث العالم وإثبات الصانع، ونرغب عنها إلى ما هو أوضح بيانًا وأبين برهانًا، وإنما هو شيء أخذتموه عن الفلاسفة. وإنما سلكَت الفلاسفةُ هذه الطريقةَ لأنهم لا يثبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على إثبات هذه الأمور ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء. فأما مثبتو النبوات **فقد أغناهم الله تعالى عن ذلك وكفاهم كلفة المؤونة في ركوب هذه الطريقة المتعوجة التي لا يؤمن العنت على راكبها والإبداع والانقطاع على سالكها**))

(٣) هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، أبو حامد الغزالي الشافعي الملقب بـــ حجة الإسلام، صاحب التصانيف في الفنون المتعددة، له عناية كبيرة بالفلسفة والتصوف وقد غلا فيه، ومن تصانيفه الشهيرة إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة وفضائح الباطنية، مات سنة ٥٠٥ هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٣٢٢/١٩ والبداية والنهاية ٢١٣/١٦]

قال الغزالي ((إذ ظهر لهم [أي المتكلمين] في عصر رسول الله > وعصر الصحابة رضي الله عنهم حكمُهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بعلم الدليل [أي أدلة المتكلمين على وجود الله كدليل الأعراض]، ولو اشتغلوا به لم يفهموه ... فليت شعري =

ومنهم من ذمها لأنها مشتملة على مقامات باطلة لا تحصل المقصود، بل تناقضه، وهذا قول أئمة الحديث وجمهور السلف))[1]

الوجه الرابع : أن إثبات الصانع له طرق كثيرة[2] –فيها غنية عن هذا الدليل المبتدع-، فإذا قلنا ببطلان هذا الدليل المعين –أي دليل حدوث العالم بحدوث الأجسام- لا يستلزم

=

متى نُقل عن رسول الله أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم وقوله له : الدليل على أن العالم حادث أنه لا يخلو عن الأعراض، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث)) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة ٧٥-٧٦]

(١) الرسالة الصفدية ٢٧٦

(٢) إن معرفة الله والإقرار به أمر فطري ضروري لا يحتاج إلى النظر الذي يذكره هؤلاء المعطلة. يقول شيخ الإسلام ~ ((من المعروف عند السلف والخلف أن جميع الجن والانس معترفون بالخالق مقرون به، مع أن جمهور الخلق لا يعرفون النظر الذي يذكره هؤلاء، فعُلم أن أصل الإقرار بالصانع والاعتراف به مستقر في قلوب جميع الأنس والجن، وأنه من لوازم خلقهم ضروري فيهم وإن قُدر أنه حصل بسبب، كما أن اغتذاءهم بالطعام والشراب هو من لوازم خلقهم وذلك ضروري فيهم)) [درء التعارض ٨/٤٨٢]

وثمة طرق شرعية عقلية كثيرة -فيها غنية عن الطرق المبتدعة-. من هذه الطرق

أولاً : طريق النظر إلى المخلوقات

هذه الطريقة نبَّه عليها القرآن في آيات كثيرة تدعو إلى التفكر والتدبر في هذا الكون وما فيها من العجائب التي لم تأت إلا من الخالق المدبر الحكيم الخبير.

ثانياً : طريق المعجزات

إن المعجزات تدل على صدق المُرسَل، ويعلم بها أن الله تعالى قد أرسله، فإذا شُوهِدتْ هذه المعجزات أمكن أن يعلم بها صدق المرسَل المتضمن لإثبات المرسِل، لأنها تدل على أنه أحدثها لتصديق من أرسله.

ثالثاً : طريق : المحدَث لا بد له من محدِث، والمخلوق لا بد له من خالق

هذه الطريقة قد دل عليها القرآن الكريم وترتبط بطريق سابقة هي النظر إلى المخلوقات، ولكن يكون الاستدلال من وجه آخر يحتوى على مقدمتين:

=

بطلان جميع الادلة[1]

الوجه الخامس : ولو قُدِّر صحة هذه الطريقة عُلم أن أكثر العقلاء عرفوا الله وصدَّقوا رسوله بغير هذه الطريق، فلم يبق العلم بالسمع موقوفًا على صحتها، فلا يكون القدح فيها قدحًا في أصل السمع[2]

الوجه السادس : أن هذا الاستدلال لا يؤدي إلى إثبات الصانع بل إلى تعطيل الصانع.

قال شيخ الإسلام ~ في معرض بيان بطلان هذه الطريقة ((وأما كونهم عطلوا الخالق فلأن حقيقة قولهم أن من لم يزل متكلما بمشيئته فهو محدَث، فيلزم أن يكون الرب مُحدَثًا لا قديماً، بل حقيقة أصلهم أن ما قامت به الصفاتُ والأفعالُ فهو مُحْدَث، **وكل موجود فلا بد له من ذلك فيلزم أن يكون كل موجود محدثًا**، ولهذا صرح أئمة هذا الطريق[3] الجهميةُ والمعتزلة بنفي صفات الرب وبنفي قيام الأفعال وسائر الأمور الاختيارية بذاته، إذ هذا مُوجَب دليلِهم، وهذه الصفات لازمة له، ونفي اللازم يقتضي نفي الملزوم، فكان حقيقة قولهم نفي وجود الرب وتعطيله.

وهم يسمون الصفات أعراضًا والأفعال ونحوها حوادثَ، فقالوا الرب ينزه عن أن تقوم به الأعراض والحوادث، فإن ذلك مستلزم أن يكون جسمًا قالوا وقد أقمنا الدليل على

=

الأولى : إن حدوث المحدَثات معلوم مشهود بالحس

الثانية : وإن افتقار المحدَث إلى المحدِث معلوم بضرورة العقل. فالعقل الصريح يعلم افتقار كل ما يُعلم حدوثُه إلى محدِث، كما يعلم افتقار جنس المحدثات إلى محدِث.

[انظر الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ٢/٢٥٠-٢٥٩]

(١) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٠

(٢) انظر درء التعارض ١/٩٩

(٣) يعني دليل حدوث الأعراض

حدوث كل جسم، فإن الجسم لا ينفك من الأعراض المحدثة ولا يسبقها، وما لم ينفك عن الحوادث و لم يسبقها فهو حادث))[١]

ولذلك ((إذا قالوا : لا يمكن العلم بالصانع إلا بها [طريق حدوث الأعراض] كان الحق أن يقال : بل لا يمكن تمام العلم بالصانع إلا مع العلم بفسادها))[٢]

الوجه السابع : أن هذا الأصل ألجأهم إلى القول بمنع تسلسل الحوادث في الماضي، وهذا يؤدي إلى القول بأن الله كان معطَّلاً عن الفعل ثم فعل[٣]. وبيان ذلك كما يلي : إنهم ظنوا أن القول بتسلسل الحوادث في الماضي يقتضي قِدمَ العالم، لأن هذا يستلزم جواز وجود الحوادث أو العالم في الأزل مع الله وبالتالي يستلزم كونَ الله حادثاً لا صانعاً خالقاً، لأن كل ما تُقارنه الحوادث فهو حادث. فهذا ينافي استدلالهم بحدوث الأعراض من أصله. فمنعوا بسبب ذلك **أن يكون الباري لم يزل فاعلاً خالقاً بمشيئته وقدرته** لأنه يستلزم جواز خلق العالم في الأزل. ولما قيل لهم : إن قولكم أن الله خلق العالم بعد أن لم يكن العالم موجوداً هو قول بحلول الحوادث به عز وجل، أجابوا بمذهبهم المشهور : الخلق هو الخلق، بمعنى ليس هناك صفة الخلق قامت بالخالق، وإنما وجد المخلوق منفصلاً عنه من غير صفة قامت بخالقه ولا سبب اقتضى إيجاده[٤]

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/٤٥٤-٤٥٥

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/٤٥٥

(٣) انظر الرسالة الصفدية ٢٧٦

(٤) للمزيد من البيان والتفصيل انظر : الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات ٢/٣٠٢-٣٥٥

والذي ألجأهم إلى القول بمنع تسلسل الحوادث في الماضي أو بمنع إمكان قدرة الله على الخلق أزلاً هو ظنهم أن هذا يستلزم قدم العالم إذ ما من زمن يُفترض فيه خلق العالم إلا وجائز أن يقع قبله لأن الله أزلي، فيقتضي جواز مقارنة العالم للخالق في الأزل. وهذا الظن هو الذي ذهب إليه الفلاسفة القائلون بقدم العالم حيث اعترضوا عليهم باعتراضهم المشهور : "أليس الله تعالى بقادر على الخلق قبل خلق العالم؟" فأجابوا بامتناع تسلسل الحوادث في الماضي. والفلاسفة يقولون بجواز تسلسل =

الوجه الثامن : أن هذا الأصل مبني على القول بتماثل الأجسام، وأكثر العقلاء يخالفون في ذلك، وفضلاؤهم معترفون بفساد ذلك. فإذا كان القول بتماثل الأجسام فاسدًا عند جمهور العقلاء بل فاسد في نفس الأمر امتنع أن يكون العلم بالصانع موقوفًا على طريق فاسد(١)

قال شيخ الإسلام ~ ((هذا بناء على أصل تلقوه من المعتزلة وهو أن الجواهر والأجسام متماثلة بخلاف الأعراض، فإنها قد تختلف وقد تتماثل. وحقيقة هذا القول أن الأجسام

=

الحوادث في الماضي بل قالوا بقدم العالم لأن الله المؤثر في خلقه تأثيراً تامًّا أو أن الله علة تامة بحيث لا يتأخر معلولها عنها في الأزل.

و((الصواب الذي عليه أئمة العلم وهو أن التأثير التام يستلزم وجود الأثر عَقِبَه لا معه في الزمان ولا متراخيا عنه، فمن قال بالتراخي من أهل الكلام فقد غَلِط، ومن قال بالإقتران كالمتفلسفة فهم أعظم غلطا...

وأما هذا القول فعليه يدل السمع والعقل قال الله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: ٨٢] [والفاء يدل على التعقيب]. والعقلاء يقولون : "قطعته فانقطع" و"كسرته فانكسر" و"طلق المرأة فطلقت" و"أعتق العبد فعتق"، فالعتق والطلاق يقعان عقب الإعتاق والتطليق لا يتراخى الأثر ولا يقارن، وكذلك الإنكسار والانقطاع مع القطع والكسر. وهذا مما يبين أنه إذا وجد الخلق لزم وجود المخلوق عقبه كما يقال كوَّن الله الشيء فتكون؛ فتكوُّنه عقب تكوين الله لا مع التكوين ولا متراخيًا.

وكذلك الإرادة التامة مع القدرة تستلزم وجود المراد المقدور؛ فهو يريد أن يخلق فيُوجِد الخلقَ بإرادته وقدرته، ثم الخلق يستلزم وجود المخلوق. وإن كان ذلك الخلق حادثًا بسبب آخر يكون هذا عقبه، فإنما في ذلك وجود الأثر عقب المؤثر التام، والتسلسل في الآثار، وكلاهما حق والله أعلم)) [مجموع الفتاوى ١٦/٣٨١-٣٨٢]

وبهذا عُلم أن جواز تسلسل الحوادث في الماضي لا يقتضي قِدم العالم، والقول بامتناعه يقتضي كون الله مُعَطّلاً عن الفعل والخلق أزلاً ثم فعل وخلق، فإن الله لم يزل ولا يزال قادراً

(١) انظر درء التعارض ١/٩٩

متماثلة من كل وجه لا تختلف من وجه دون وجه، بل الثلج مماثل للنار من كل وجه، والتراب مماثل للذهب من كل وجه، والخبز مماثل للحديد من كل وجه...وهذا القول فيه من مخالفة الحس والعقل ما يستغنى به عن بسط الرد على صاحبه، بل أصل دعوى تماثل الأجسام من أفسد الأقوال، بل القول في تماثلها واختلافها كالقول في تماثل الأعراض واختلافها فإنها تتماثل تارة وتختلف أخرى...وإذا وقع الكلام في جسم مطلق وجوهر مطلق فهذا لا وجود له في الخارج))[(١)]

الوجه التاسع : لا يوجد في اللغة التي نزل بها القرآن إطلاق لفظ "المثل" على كل جسم، ولا ((أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق أنه مثل الآخر، ولا أنه إذا كان كل منهما بحيث يشار إليه الإشارة الحسية يكون مثل الآخر، بل ولا فيها أن كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة كان أحدهما مثل الآخر،

بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الإنسانين -مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساسٌ نامٍ متحركٌ بالإرادة ناطق ضحَّاك بادي البَشَرة- قد لا يكون أحدهما مثل الآخر كما قال تعالى ﴿ وَإِن تَتَوَلَّوْاْ يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوٓاْ أَمْثَٰلَكُم ﴾[(٢)] ، فقد بين أنه يستبدل قومًا لا يكونون أمثال المخاطبين، فقد نفى عنهم المماثلة مع اشتراكهم فيما ذكرناه، فكيف يكون في لغتهم أن كل إنسان فإنه مماثل للإنسان، بل مماثل لكل حيوان، بل مماثل لكل جسم نام حساس، بل مماثل لكل جسم مولد عنصري، بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي؟))[(٣)]

الوجه العاشر : ((أن يقال إذا قُدِّر أن السمع موقوف على العلم بأنه ليس بجسم مثلاً، لم يسلَّم أن مثبتي الصفات خالفوا موجَبَ العقل، فإن عقولهم فيما يثبتونه من الصفات

---

(١) درء التعارض ١٩٢/٥ وانظر منهاج السنة ٥٩٩/٢-٦٠٠ ومجموع الفتاوى ٧٢/٣

(٢) سورة محمد: ٣٨

(٣) درء التعارض ١١٥/١-١١٦

كقول سائر من ينفي الجسم ويثبت شيئًا من الصفات. فإذا كان أولئك يقولون إنه حي عليم قدير وليس بجسم ويقول آخرون إنه حي بحياة عليم بعلم قدير بقدرة بل وسميع وبصير ومتكلم بسمع وبصر وكلام وليس بجسم، أمكن هؤلاء أن يقولوا في سائر الصفات التي أخبر بها الرسول ما قاله هؤلاء في هذه الصفات.

وإذا أمكن المتفلسف أن يقول هو موجود وعاقل ومعقول وعقل وعاشق ومعشوق وعشق ولذيذ وملتذ ولذة وهذا كله شيء واحد وهذه الصفة هي الأخرى والصفة هي الموصوف وإثبات هذه الأمور لا يستلزم التجسيم، أمكن سائر مثبتة الصفات أن يقولوا هذا))[١]

الوجه الحادي عشر : أن اعتمادهم في تنزيه الرب على نفي التشبيه باطل لأنه ((لا يمكنهم أن ينزهوه عن شيء من النقائص ألبتة، فإنهم إذا قالوا : هذا من صفات الأجسام، فكل ما أثبتوه هو أيضًا من صفات الأجسام؛ مثل كونه حيًا عليمًا قديرًا، بل كونه موجودًا قائمًا بنفسه، فإنهم لا يعرفون هذا في الشاهد إلا جسمًا. فإذا قال المنازع أنا أقول فيما نفيتموه نظير قولكم فيما أثبتموه انقطعوا))[٢]

الوجه الثاني عشر : أن الجسم لفظ مجمل[٣] إذ في لفظ الجسم الاشتراك بين معناه اللغوي ومعناه في عرف أهل الكلام المعطلة. ولم يرد إطلاقه على الله في الكتاب والسنة، لا نفياً ولا إثباتاً، بل ولا في كلام الصحابة والتابعين لهم بإحسان ولا أئمة المسلمين[٤]، فإطلاقه على الله أمر مبتدع[٥]

(١) درء التعارض ١/٩٩-١٠٠

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/٣٢٤-٣٢٥

(٣) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٢

(٤) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٣

(٥) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٣ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٣٥

أما معنى الجسم في اللغة التي نزل بها القرآن فهو كما في قوله تعالى ﴿وَإِذَا رَأَيۡتَهُمۡ تُعۡجِبُكَ أَجۡسَامُهُمۡۖ﴾[1] وقوله ﴿ | { ~ ٱلۡعِلۡمِ وَٱلۡجِسۡمِۖ ﴾[2] فالجسم في اللغة الجسد، ((فلا يقال للهواء جسم، ولا للنفس الخارج من الإنسان جسم، ولا لروحه المنفوخة فيه جسم، ومعلوم أن الله سبحانه لا يماثل شيئا من ذلك لا بدن الإنسان ولا غيره فلا يوصف الله تعالى بشيء من خصائص المخلوقين، ولا يطلق عليه من الأسماء ما يختص بصفات المخلوقين، فلا يجوز أن يقال هو جسم ولا جسد))[3]

((وأما أهل الكلام فالجسم عندهم أعم من هذا، وهم مختلفون في معناه اختلافًا كثيرًا عقليًا واختلافًا لفظيًا اصطلاحيًا. فهم يقولون : كل ما يشار إليه اشارةً حسيةً فهو جسم، ثم اختلفوا بعد هذا،

فقال كثير منهم : كل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر الفردة،

ثم منهم من قال : الجسم أقل ما يكون جوهرًا بشرط أن ينضم إلى غيره، وقيل بل الجوهران والجواهر فصاعدا، وقيل بل أربعة فصاعدا، وقيل بل ستة، وقيل بل ثمانية، وقيل بل ستة عشر، وقيل بل اثنان وثلاثون، وهذا قول من يقول إن الأجسام كلها مركبة من الجواهر التي لا تنقسم.

وقال آخرون من أهل الفلسفة : كل الأجسام مركبة من الهيولى والصورة لا من الجواهر الفردة.

وقال كثير من أهل الكلام وغير أهل الكلام ليست مركبة لا من هذا ولا من هذا ولا من هذا ولا من هذا...))[4]

---

(١) سورة المنافقون: ٤

(٢) سورة البقرة: ٢٤٧

(٣) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٥

(٤) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٥-٣١٦

وبناءً على ما اصطلح عليه أهل الكلام من معني الجسم علمنا أنه قد يطلق لفظ الجسم على الله ويراد به معنىً حقٌّ وقد يراد به معنىً باطل؛

فيكون معنًى حقاً إذا كان المراد بالجسم ما يشار إليه إشارة حسيةً، فقد أشار إليه أعرف الخلق به بأصبعه رافعاً لها إلى السماء، أو إذا كان المراد بالجسم كل ما يمكن أن يرى أو الموصوف بالصفات. قال شيخ الإسلام ~ ((وإن عنى بالجسم ما يعنيه أهل الكلام من أنه الذى يشار إليه وجعلوا كلَّ ما يشار إليه جسمًا، وكلَّ ما يرى جسمًا، أو كل ما يمكن أنه يرى أو يوصف بالصفات فهو جسم، أو كل ما يعلو على غيره ويكون فوقه فهو جسم))[1]

ويكون باطلاً إذا كان المراد بالجسم ((أنه مركب من الأجزاء...وكذلك إن أراد أنه يماثل غيره من المخلوقات...ومن قال إنه جسم بهذا المعنى فهو مبطل))[2]

وكذلك قد يُنفى إطلاق لفظ الجسم على الله ويراد به معنىً حق وقد يراد به معنىً باطل؛ يكون حقاً إذا كان المراد بالجسم هو مماثلة غيره من المخلوقات أو كونه مركباً من الأجزاء أو الجواهر المفردة. ويكون المعنى باطلاً إذا نفي الجسم عن الله ويراد به ما يشار إليه إشارة حسية أو ما قام به الصفات.

الوجه الثالث عشر : ولو كان انتفاء الجسمية عن الله مما يقف عليه الجمهور لاكتفى بذلك الخليل في محاجة الكافر حين قال ﴿ L M N O P Q R S ﴾[3] الآية، لأنه كان يكتفي بأن يقول له أنت جسم والله تعالى ليس بجسم لأن كل جسم محدث كما يقوله الأشعرية. وكذلك كان يكتفى بذلك موسى عليه السلام عند محاجة فرعون في دعوى الإلهية، وكذلك كان يكتفى المصطفى > في أمر الدجال في

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٢١٤ وانظر منهاج السنة النبوية ٢/١٣٤-١٣٥ ودرء التعارض ١٠/٣١٠-٣١١

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/٣١٧

(٣) سورة البقرة: ٢٥٨

إرشاد المؤمنين إلى كذب ما يدعيه من الربوبية من أنه جسم والله تعالى ليس بجسم، بل قال عليه السلام «إن ربكم ليس بأعور»(١) واكتفى بالدلالة على كذبه بوجود هذه الصفة الناقصة التي ينتفي عند كل أحد وجودها ببديهة العقل في الباري سبحانه(٢)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجهاد والسير، باب كيف يعرض الإسلام على الصبي، رقم ٢٨٩٢]، ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح ابن مريم والمسيح الدجال، رقم ١٦٩]

(٢) وهذا من كلام ابن رشد كما في الكشف عن مناهج الأدلة ١٤١-١٤٢، وقد نقله شيخ الإسلام ~ في درء التعارض ١٠/٢٦٦-٢٦٧ وبيان تلبيس الجهمية ١/٢٤١-٢٤٢ مؤيداً له حيث قال ((وقد بين بالحجج الواضحة أن ما يذكره المتكلمون في النفي [يعني نفي الجسمية عن الله] مخالف للشريعة، وهو مصيب في هذا باطناً وظاهراً)) [بيان تلبيس الجهمية ١/٢٤٧]

المطلب الثالث : أصلهم الثالث : شبهة التركيب

لم يسلك المتفلسفة في الاستدلال على وجود الصانع مسلك المتكلمين وهو الاستدلال بالمحدَث على المحدِث[١] فإن هذا الاستدلال لا يرتضونه لما يلزم من ذلك حدوث الحادث بلا سبب حادث مرجِّح[٢]. فسلكوا طريقاً آخرَ هو الاستدلال بالممكن على الواجب. فالوجود ينقسم عندهم إلى واجب وممكن، بخلاف تقسيم المتكلمين له إلى قديم وحادث.

عند الفلاسفة لا يمكن إثبات واجب الوجود إلا بالاستدلال بالممكن على الواجب. يحكي عنهم الشهرستاني طريقتهم في ذلك فيقول ~ ((قالوا : قد شهد العقل الصريح بأن الوجود ينقسم إلى ما يكون واجباً في ذاته وإلى ما يكون ممكناً في ذاته، وكل ممكن فإنما يترجح جانب الوجود منه على جانب العدم بمرجِّح))[٣] وهذا المرجِّح هو واجب الوجود عندهم إذ لا بد من الانتهاء إلى الواجب وإلا لزم الدور أو التسلسل.

فأخص وصفٍ له تعالى عندهم وجوب وجوده بنفسه وإمكان ما سواه[٤]، وأما الممكن فله خصائص يختص بها؛ منها قبوله للتركيب والتأليف والتبعض والتكثر. والله تعالى واجب الوجود فهو ليس مركباً لأن التركيب -عند الفلاسفة- يُوجِب الافتقار المانع من كونه واجباً بنفسه[٥] حيث يفتقر المركَّب إلى أجزائه، وأجزاؤه غيره، والمفتقر إلى غيره

---

(١) وقد مر بنا في المطلب السابق عند الكلام عن شبهة التجسيم الناشئة عن دليل حدوث الأعراض

(٢) وقد سبق أن دليل حدوث الأعراض يقتضي كون الله معطلاً عن الخلق والفعل في الأزل ثم فعل وخلق —والتزم المتكلمون بهذا اللازم-، وهذا الذي اعترض عليه الفلاسفة، فقالوا للمتكلمين : إن في قولكم عن الله "إنه لم يكن قادرا ثم صار قادراً" ترجيحاً لأحد طرفي الممكن بلا مرجِّح. والترجيح لا بد له من مرجح تام يجب به. [انظر الرسالة الصفدية ٢٧٦]

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام ٩٩

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٣٤٤/٦

(٥) انظر مجموع الفتاوى ٣٤٤/٦

ممكن. وبهذا الاستدلال ينفون الصفات الذاتية والفعلية إذ إثبات الصفات يستلزم التركيب(١)

وقد شاركهم في شبهة التركيب المعتزلةُ(٢) حيث زعموا أن اتصاف الموصوف بالصفات من التركيب، فهي إذاً شبهة فلسفية معتزلية(٣)، فالفلاسفة ينفون الصفات كي لا يتجزأ ويتبعض الواجب، والمعتزلة ينفون الصفات كي لا يتعدد القديم. ويأتي مزيد بيان وجه استدلال المعتزلة في المطلب القادم –إن شاء الله–.

أجوبة شيخ الإسلام ~ الإجمالية عن شبهة التركيب

تتلخص أجوبة شيخ الإسلام ~ عن شبهة التركيب الإجمالية في الأوجه التالية

الوجه الأول : أن لفظ التركيب من الألفاظ المجملة التي تحتمل حقاً وباطلاً(٤)، إذ في لفظ التركيب اشتراك بين معناه اللغوي ومعناه في مصطلحات المعطلة ، قال شيخ الإسلام ~ ((وإنما يعنون بلفظ التركيب معانياً اصطلحوا على تسميتها تركيبًا))(٥)

فلفظ المركب في الأصل اسم مفعول لقول القائل ركَّبته فهو مركَّب، فيقال المركب لما ركَّبه غيرُه كما قال تعالى ﴿ H G F E DC ﴾(٦)، ويقال ركَّبتُ الباب في موضعه ونحو ذلك، وقد يقال المركب لما كان متفرقًا فجُمِعَ كجمع الأغذية والأدوية المركبة، وهذا هو مفهوم المركب في اللغة(٧)، ولا شك أن الله منزه عن هذه

(١) الرسالة الصفدية ٢٧٦ وبغية المرتاد ٤٢٥

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٦/٣٣٩

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٦/٣٣٩

(٤) انظر درء التعارض ١/٢٨٠

(٥) انظر بغية المرتاد ٤٢٥

(٦) سورة الانفطار: ٨

(٧) انظر الرسالة الصفدية ١٣٥ ودرء التعارض ١/٢٨٠ و٣/٤٠٣ ومنهاج السنة النبوية ٢/٢٠٠ والرد والرد على المنطقيين ٢٢٣

المركبات[١]. ((لكن صار في اصطلاح المتكلمين والفلاسفة يقع على عدة معانٍ غير ما كان مفترقًا فاجتمع))[٢]. فالمتكلمون يطلقون اسم "المركَّب" في عرفهم الخاص على ((ما تميز منه شيء عن شيء كتميز العلم عن القدرة وتميز ما يرى مما لا يرى ونحو ذلك))[٣] وقالوا: يجب نفيه عن الله، وبالتالي ينفون الصفات والرؤية. قال شيخ الإسلام ~ ((وتسمية هذا المعنى تركيبًا وضعٌ وضعوه ليس موافقًا للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم. وإن كان هذا مركباً، فكل ما في الوجود مركبٌ، فإنه ما من موجود إلا ولا بد أن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم))[٤]

أما الفلاسفة فإنهم جعلوا التركيب على خمسة أنواع كلها يجب نفيها عن الله. وهذه الخمسة هي:

الأول: التركيب من الوجود والماهية، فلا يكون له حقيقة سوى الوجود المطلق بشرط الإطلاق

الثاني: التركيب من الجنس والفصل

الثالث: التركيب من الذات والصفات، وهذه الثلاثة تركيبات في الكيفية

الرابع: تركيب الجسم من الجواهر المفردة، وهو التركيب الحسي

الخامس: تركيب الجسم من المادة والصورة، وهو التركيب العقلي، وهذان النوعان الرابع والخامس تركيبان في الكم[٥]

وقد ناقشهم شيخ الإسلام ~ في كل نوع من الأنواع الخمسة[٦]

---

(١) انظر درء التعارض ١/٢٨٠

(٢) درء التعارض ٣/٤٠٣

(٣) درء التعارض ١/٢٨١ والرسالة الصفدية ١٣٥

(٤) درء التعارض ١/٢٨١ و الرسالة الصفدية ١٣٥

(٥) انظر الرسالة الصفدية ١٣٤

(٦) انظر الرد التفصيلي في الأصول التي بنى عليها المبتدعة ٣/١٦٢-٢٠١

أما النوع الأول فقال ~ ((الوجود المطلق بشرط الإطلاق أو بشرط سلب الأمور الثبوتية أو لا بشرط، مما يعلم بصريح العقل انتفاؤه في الخارج، وإنما يوجد في الذهن. وهذا مما قرروه في منطقهم اليوناني، وبينوا أن المطلق بشرط الإطلاق؛ كإنسان مطلق بشرط الإطلاق وحيوان مطلق بشرط الإطلاق وجسم مطلق بشرط الإطلاق ووجود مطلق بشرط الإطلاق، لا يكون إلا في الأذهان دون الأعيان))(١)

أما النوع الثاني فقال ~ ((هذا التركيب أمر اعتبارى ذهني، ليس له وجود في الخارج كما أن ذات النوع من حيث هي عامةٌ ليس لها ثبوت في الخارج. بل نفس الحقائق الخارجة ليس فيها عموم خارجي ولا تركيب خارجي...فإن الإنسان الموجود في الخارج ليس فيه ذوات متميزة بعضها حيوانية وبعضها ناطقية وبعضها ضاحكية وبعضها حساسية...

فهذا النوع من التركيب ليس من جنس تركيب الجسد من أبعاضه وأخلاطه. فليست الأبعاض كالأعراض...هذا التركيب ليس من جنس التركيب الذى يعقله بنو آدم بالفطرة الاولى حتى يطلق عليه لفظ الأجزاء))(٢)

وهذا يبين أن هذا النوع ليس بتركيب في الحقيقة، وهو باطل لا يصح إطلاقه على رب العالمين ولا على غيره من الموجودات.

وأما النوع الثالث فقد رد شيخ الإسلام ~ عليهم من وجهين.

أولاً : فإن الفلاسفة يثبتون لله كونه واجباً بنفسه، فاعلاً لغيره، ويقولون إنه عقل وعاقل ومعقول، ولذيذ وملتذ ولذة، وعاشق ومعشوق. فهذه معانٍ متعددة متغايرة في العقل وهذا تركيب على حد زعمهم. فإن قالوا هذا ليس تركيباً، قيل لهم : اتصاف الذات بالصفات اللازمة له ليس تركيباً بل توحيداً(٣)

---

(١) درء التعارض ٢٨٦/١

(٢) مجموع الفتاوى ٣٤٦/٦-٣٤٧

(٣) انظر الرسالة التدمرية مع شرحه الأجوبة المرضية ٩٠-٩٢

ثانياً : إذا كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفات ثبوتية فلا واجب إذاً.

قال ~ ((إن الواجب بنفسه حق موجود عالم قادر فاعل، والممكن قد يكون موجودًا عالمًا قادرًا فاعلاً، وليست المشاركة في مجرد اللفظ بل في معانٍ معقولة معلومة بالاضطرار. فان كان ما به الاشتراك مستلزما لما به الامتياز فقد صار الواجب ممكنا والممكن واجبًا، وإن لم يكن مستلزمًا فقد صار للواجب ما يتميز به عن الممكن غير هذه المعاني المشتركة. فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز وهذا عندهم تركيب ممتنع. فان كان هذا التركيب مستلزمًا لنفي الواجب فقد صار ثبوت الواجب بنفسه مستلزمًا لنفيه، وهذا متناقض))[1]

أما النوع الرابع والنوع الخامس فقد رد عليهم في الأوجه التالية :

أولاً : أن دعوى تركيب الجسم من الجواهر المنفردة دعوى مبتدعة[2]

ثانياً : دعوى تركيب الجسم من المادة والصورة ومن الجواهر المنفردة دعوى باطلة[3] عند جماهير المسلمين[4]

ثالثاً : تركيب الجسم من المادة والصورة ومن الجواهر المنفردة منتفٍ عند جمهور العقلاء في الأجسام المخلوقة وكيف برب العالمين[5]

رابعاً : عدم اتفاق النظار على تركييب الجسم من المادة والصورة، أو من الجواهر المنفردة[6]

الوجه الثاني : كما أن التركيب لفظ مجمل فكذلك الجزء والبعض والغير والافتقار فإنها من الألفاظ المجملة.

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٤٥-٣٤٦

(٢) انظر منهاج السنة ٢/٢١١ ودرء التعارض ٤/١٤٦

(٣) انظر بغية المرتاد ٤١٦

(٤) انظر منهاج السنة النبوية ٢/٥٦٧

(٥) انظر منهاج السنة النبوية ١/١٦٥ ودرء التعارض ٤/١٣٤، ١٣٥ ومجموع الفتاوى ١٢/٣١٧

(٦) انظر منهاج السنة النبوية ٢/٥٦٦

أما لفظ "**الجزء والبعض**"، فإن أريد به أن الجزء هو الذي ينفصل بعضه عن بعض، أو أن الجزء هو الشيء الذي يتبعض فيفارق جزء منه جزءاً كما هو معقول من التجزي في صفات الأجسام المخلوقة، أو أن الجزء هو الشيء الذي يُرَكَّب ويؤلف من بين أبعاضه، فإن لفظ الجزء على هذه المعاني منفي عن الله، فإنه الفرد الصمد(١)

وأما إن أريد بنفي الجزء عن الله أن الله لا يتميز منه شيء عن شيء، أو أن الله لا يتصف بشيء من صفاته اللازمة، فهذا باطل بالضرورة وباتفاق العقلاء، لآن هذا صفة المعدوم لا الموجود(٢)

وأما لفظ "**الغير**" فإن كان مراد المتكلم من معنى الغير في قوله "الصفة غير الموصوف" أن الصفة مباينة للموصوف ومفارقة له، قيل لهم : لا بل الصفة هي الموصوف. فليس علم الله منفصلاً منه بائناً عنه. وكذا سائر صفاته(٣)

وإن كان مراده في قوله "الصفة غير الموصوف" ما جاز العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر؛ بمعنى أنه يمكن العلم بالموصوف مع الجهل ببعض صفاته، فلا ريب أن الصفة غير الموصوف، فالعلم ليس هو العالم(٤)

وأما لفظ "**الافتقار**" إن أريد به افتقار المفعول إلى فاعله والمعلول إلى العلة بمعنى أن جزء الشيء فاعل للشيء أو علة له، فمراده ممتنع باطل، لأن جزء الشيء لا يكون فاعله ولا علته الموجبة له(٥). ((وإن أريد به افتقار المشروط إلى شرطه فهذا هو تلازم من الجانبين، [بمعنى كون وجود أحدهما مشروطاً بالآخر] وليس ذلك ممتنعًا، والواجب بنفسه

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٢٨١-٢٨٣ ومجموع الفتاوى ٦/٣٤٨ ودرء التعارض ٦/٢٩٧ منهاج السنة ٢/١٦٥

(٢) انظر الفتاوى المصرية ٦/٤١٢

(٣) انظر الجواب الصحيح ٣/٢٨٩ وبغية المرتاد ٤٢٦-٤٢٧

(٤) انظر بغية المرتاد ٤٢٦

(٥) انظر درء التعارض ١/٢٨٢ ومجموع الفتاوى ٦/٣٤٨ ومنهاج السنة النبوية ٢/١٦٦، ٥٤٣

يمتنع أن يكون مفتقرًا إلى ما هو خارج عن نفسه، فأما ما كان صفةً لازمةً لذاته فهو داخل في مسمى اسمه. فقول القائل "إنه مفتقر إليها" كقوله "إنه مفتقر إلى نفسه"، فإن القائل إذا قال دعوت الله أو عبدت الله كان اسم الله متناولاً للذات المتصفة بصفاتها، ليس اسم الله اسمًا للذات مجردةً عن صفاتها اللازمة لها))[(١)]

الوجه الثالث : أن قولهم إن أخص وصفٍ لله هو وجوبه بنفسه ليس بصواب، فإن أخص وصف لله تبارك وتعالى ليس صفةً واحدةً بل هي صفات كثيرة. قال شيخ الإسلام ~ ((فإن خصائص الرب التي لا يوصف بها غيرُه كثيرةٌ مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، وأنه الحي القيوم القائم بنفسه القديم الواجب الوجود المقيم لكل ما سواه، ونحو ذلك من الخصائص التي لا تشركه فيها صفةٌ ولا غيرُها))[(٢)]

الوجه الرابع : أن تقسيم الوجود إلى واجب وممكن ليس هو طريقة الفلاسفة الأقدمين، فإنهم ((كانوا يسمونه مبدأً وعلة، ويثبتونه من جهة الحركة الفلكية فيقولون إن الفلك يتحرك للتشبه به))[(٣)]

الوجه الخامس : أن قولهم بقدم العالم يناقض طريقة الإمكان والوجوب. فالممكن عند العقلاء هو ما وُجِد بعد عدمه أو عُدم بعد وجوده. أما جعلُ العالم ممكنا مع قِدَمه فتناقض ظاهر. قال شيخ الإسلام ~ ((إن المشترك بين الواجب بنفسه والواجب بغيره هو مستلزم لقدم المشترك بين القديم الموجود بنفسه والقديم الموجود بغيره، فمن ادعى قديما موجودا بغيره وقال إنه مع هذا يمكن عدمه فقوله متناقض... ولهذا لم يقل أحد من العقلاء إنها قديمة يمكن عدمها))[(٤)]

---

(١) درء التعارض ١/٢٨٢

(٢) درء التعارض ٥/٤٦

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/١٣٢

(٤) انظر الرد على المنطقيين ٢٤٣

المطلب الرابع : أصلهم الرابع : تعدد القدماء

إن للمعتزلة حجتين لنفي الصفات الذاتية والفعلية؛

أولاهما : الحجة التي شارك المعتزلةُ فيها الأشاعرةَ، وهي دليل حدوث الأعراض أو شبهة التجسيم –وقد سبق نقضها من كلام شيخ الإسلام ~ -.

والثانية : حجة تنزيه الله عن تعدد القدماء. وهذه الحجة استخدمها المعتزلة لنفي الصفات من وجهين:

الوجه الأول : كونها من شبهة التشبيه، ووجه ذلك أن إثبات الصفات يستلزم تعدد القدماء فيستلزم تعدد الآلهة. وهذا هو الوجه المشهور عندهم. قال شيخ الإسلام ~ ((إن المعتزلة ونحوهم من نفاة الصفات يقولون : كل من أثبت لله صفةً قديمةً فهو مشبه ممثل، فمن قال إن لله علمًا قديمًا أو قدرةً قديمةً كان عندهم مشبها ممثلا، لأن القديم عند جمهورهم هو أخص وصف الإله. فمن أثبت له صفة قديمة فقد أثبت لله مثلاً قديماً ويسمونه ممثلا بهذا الإعتبار))[1]

ومما يدل على شهرة هذا الوجه قول القاضي عبد الجبار ((أنه تعالى لا يجوز أن يستحق هذه الصفات[2] لمعان قديمة[3]، والأصل في ذلك أنه تعالى لو كان يستحق هذه الصفات لمعان قديمة؛ وقد ثبت أن القديم إنما يخالف مخالفه بكونه قديماً، وثبت أن الصفة التي تقع بها المخالفة عند الافتراق بها تقع المماثلة عند الاتفاق. **وذلك يوجب أن تكون هذه المعاني مثلاً لله تعالى**))[4]. بل هذا الوجه هو المعروف عند الأشاعرة، وقد حكى أحد أعلامهم[5] هذه الشبهة فقال –على لسان المعتزلة- ((الصفات

(١) الرسالة التدمرية مع شرحه الأجوبة المرضية ٢١٧-٢١٨ أو مجموع الفتاوى ٣/٧٠

(٢) يعني الصفات الذاتية كالعلم والقدرة والحياة

(٣) وقد بين قبل ذلك أن الله لا يجوز أن يستحق هذه الصفات لمعانٍ محدثة أو معانٍ معدومة.

(٤) شرح الأصول الخمسة ١٩٥

(٥) وهو الباجوري صاحب شرح جوهرة التوحيد

الوجودية[١] إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى، وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر بإجماع المسلمين. وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين على ذات العلية فكفروا بإثبات آلهة ثلاثة، كما قال تعالى ﴿] \ [^ _ `
a b ﴾[٢]، وإذا كفرت النصارى بإثبات آلهة ثلاثة فكيف بالأكثر وهو ثمانية قدماء؛ الذات والصفات السبع أو التسع بزيادة التكوين أو عشر بزيادة الإدراك؟))[٣]، وقال الشهرستاني ~ ((والذى يعُمُّ طائفَة المعتزلة من الاعتقاد القولُ بأن الله تعالى قديم، والقدم أخصّ وصف ذاته. ونفوا الصفات القديمة أصلا، فقالوا: هو عالم بذاته، قادر بذاته، حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة هى صفات قديمة ومعان قائمة به؛ لانه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف لشاركته في الإلهية))[٤]،

الوجه الثاني: كونها من شبهة التركيب، ووجه ذلك كما يلي:

- فإن أخص وصفٍ لله تعالى عندهم القِدَم، فالله هو القديم الوحيد لا يشاركه غيره في قِدَمِه، فما سواه فهو حادث[٥]
- وبناء عليه قالوا: إن صفات الباري ليست زائدةً على ذاته، ويعللون هذا بقولهم: لأنه لا يخلو؛ الأول: إما أن لا يقوم وجوده بتلك الصفات ولا يلزم من تقدير عدمها عدمه فهي عرضية والعرض معلول

والثاني: وإما أن يقوم وجوده بتلك الصفة المعينة بحيث يلزم من تقدير عدمها عدمه، وبالتالي فقد تعلق وجوده بها، وصار مركّبًا من أجزاء لا يصح وجوده إلا بمجموعها والمركَّب معلولٌ.

---

(١) يقصد بذلك الصفات السبعة التي أثبتها الأشاعرة
(٢) سورة المائدة: ٧٣
(٣) تحفة المريد ٩٢
(٤) الملل والنحل ١/٥٧
(٥) انظر مجموع الفتاوى ٦/٣٤٤

فكلا الاحتمالين على الله محال فلم يبق إلا أن صفات البارى غير زائدة على ذاته وهو المطلوب[١]

وقد شارك المعتزلة الفلاسفة في شبهة التركيب –كما سبق-

أجوبة شيخ الإسلام ~ الإجمالية عن هذه الشبهة

تكمن أجوبة شيخ الإسلام الإجمالية عن هذه الشبهة في الأوجه التالية:

الوجه الأول : أن خصائص الرب التي لا يوصف بها غيره كثيرة لا صفة واحدة فقط[٢].

قال شيخ الإسلام ~ ((أخص وصفه حقيقة ما لا يتصف به غيره، مثل كونه رب العالمين، وأنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير، وأنه إله واحد، ونحو ذلك. والصفة لا توصف من ذلك))[٣] فلا تكون مثلاً لله.

الوجه الثاني : أن تعدد القديم على أن القديم هو ما لا أول لوجوده لا محذور فيه. قال شيخ الإسلام ~ ((لا محذور في تعدد القديم إذا أريد به ما لا أول لوجوده، وسواء كان ذاتًا أو صفةً لذات القديم، بخلاف ما إذا أريد بالقديم الذات القديمة الخالقة لكل شيء، فهذا واحد لا إله إلا هو))[٤]

الوجه الثالث : أن هذه الشبهة مبنية على تصور وجود الذات المجردة عن الصفات حيث تنفصل ذات الرب عن صفاته، والذات المجردة عن الصفات لا وجود لها في الخارج[٥]،

---

(١) انظر بيان هذا الاستدلال في نص السؤال الموجه إلى شيخ الإسلام كما في مجموع الفتاوى ٦/٣٣٩، فالاحتمال الأول هو تطبيق دليل حدوث الأعراض والاحتمال الثاني تطبيق حجة التركيب.

(٢) انظر درء التعارض ٥/٤٦

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها الأجوبة المرضية ٢١٨

(٤) درء التعارض ٣/١٨

(٥) مجموع الفتاوى ٥/٣٢٦

فضلاً عن أن تختص بقدم. فتقدير الذات ذاتا مجردة عن الصفات هو الذي أوقع المعتزلة في هذه الخيالات الفاسدة(١)

قال شيخ الإسلام ~ ((وحقيقة الأمر أن القديم الواجب بنفسه هو الذات المستلزمة لصفات الكمال وأما ذات مجردة عن هذه الصفات أو صفات مجردة عنها فلا وجود لها فضلا عن أن تكون واجبة بنفسها أو قديمة))(٢). فالقدم ليس من خصائص الذات المجردة بل هو من خصائص الذات الموصوفة بصفات(٣)

الوجه الرابع: قولنا إن الصفات قديمة لا يعني أنها تكون كذلك على سبيل الاستقلال عن الذات، لأن الصفة لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بالذات. فلا يقال إن قِدم الصفات يستلزم تعدد القدماء المتفرقة المنفصلة بعضها عن البعض. وإنما المراد أن الصفات قديمة بقدم الموصوف(٤)

ونختم هذه الأوجه بما نقله شيخ الإسلام عن الإمام أحمد ~ في كشف تلبيس المعتزلة في هذه الشبهة، قال شيخ الإسلام ~ ((وقد ذكرَ تلبيسهم وتحريفهم وإلحادهم أئمةُ السلف والخلف، وممن نبّه عليه الإمام أحمد ~ ، قال في رسالته في الرد على الزنادقة والجهمية(٥): فقالت الجهمية لنا -لما وصفنا الله بهذه الصفات-: إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعمتم(٦) أن الله لم يزل ونوره، و لم يزل وقدرته.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥٧/١٠

(٢) درء التعارض ٤٦/٥

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها الأجوبة المرضية ٢١٩

(٤) انظر منهاج السنة النبوية ١٣٠/٢-١٣١

(٥) الرد على الجهمية والزنادقة ١٤٠-١٤١

(٦) في الرد على الجهمية المطبوع "زعموا" والمثبت من بيان تلبيس الجهمية ٩٥/٣

قلنا : لا نقول إن الله لم يزل وقدرته، ولا نقول ولم يزل ونوره؛ ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر.

فقالوا : لا تكونون موحِّدين أبدًا حتى تقولوا قد كان الله ولا شيء،

فقلنا : نحن نقول قد كان الله ولا شيء، ولكن إذا قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها أليس إنما نصف إلهاً واحدًا بجميع صفاته؟. وضربْنَا لهم مثلاً في ذلك فقلنا : أخبِرُونا عن هذه النخلة؛ أليس لها جذع وكَرَب[١] وليف وسَعَف[٢] وخُوص[٣] وجُمَّار[٤] واسمها اسم اسم شيءٍ واحدٍ، وسُمِّيَتْ نخلةً بجميع صفاتها؟ فكذلك الله -وله المثل الأعلى- بجميع صفاته إلهٌ واحدٌ. لا نقول : إنه قد كان في وقت من الأوقات ولا يقدر حتى خلق له قدرةً، والذي ليس له قدرة هو عاجز. ولا نقول : قد كان في وقت من الأوقات ولا يعلم حتى خلق له علماً فعلم، والذي لا يعلم هو جاهل؛ ولكن نقول : لم يزل الله عالماً قادرًا لا متى ولا كيف))[٥]

(١) كَرَبُ النخل أصول السعف الغلاظ العِراض التي تيبس فتصير مثل الكتف. واحدها كَرَبَةٌ. وقيل ما يبقى من أصوله في النخلة بعد القطع [انظر لسان العرب ٢/٢٠٨]

(٢) السَعَف أغصان النخلة وأكثر ما يقال إذا يبست، وإذا كانت رطبة فهي الشَّطْبة. واحدته سَعَفَةٌ [لسان العرب ١١/٥١-٥٢]

(٣) خوص النخل ورقه، وواحدته خوصة [لسان العرب ٨/٢٩٩]

(٤) جُمَّار النخل قلب النخلة وشحمتها، واحدته جُمَّارَة [لسان العرب ٥/٢١٨]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٣/٩٥-٩٧، وكلام الإمام أحمد موجود في كتابه الرد على الجهمية والزنادقة ١٤٠-١٤١

الفصل الأول : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفة العلو، وفيه تمهيد ومبحثان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في علو الله

المطلب الأول : مجمل عقيدة أهل السنة في علو الله

يعتقد أهل السنة والجماعة أن الله هو العلي المتصف بجميع معاني العلو **قهراً** —فلا مغالب له ولا منازع، بل كل شيء تحت سلطان قهره- و**شأناً** -فتعالى عن جميع النقائص والعيوب المنافية لإلهيته وربوبيته وأسمائه الحسنى وصفاته العلى-[1] و**ذاتاً** -فهو فوق كل شيء بذاته، فوق السماء وفوق العرش بذاته-. وأما المعنيان الأولان من معاني العلو — القهر والشأن- فلم يخالف فيهما أحد ممن يدعي الإسلام وينتسب إليه[2] وإنما ينازع المبتدعة المعطلة في معنى العلو الثالث وهو علو الذات مع أنه ((مِن أبين ما شهدتْ به الفطرُ والعقول والشرائع))[3]

أما النصوص الشرعية فكما قال شيخ الإسلام ~ ((فهذا كتاب الله من أوله إلى آخره، وسنة رسوله من أولها إلى آخرها...مملوء بما هو -إما نص وإما ظاهر- في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء، وهو على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء ... وفى الأحاديث الصحاح والحسان ما لا يُحصى إلا

(١) انظر معارج القبول ١/١٤٤-١٤٦ وقد ذكر الشيخ حافظ الحكمي أدلةً كثيرةً تدل على هذين معنَيَيْ العلوِ القهرِ والشأنِ

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٣٢٤ ومعارج القبول ١/١٤٦

(٣) الصواعق المرسلة ٤/١٢٧٨

بالكلفة... مما لا يحصيه إلا الله، مما هو من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية التي تُورِث علمًا يقينًا من أبلغ العلوم الضرورية))[١]

والنصوص الواردة المتنوعة المحكَمة على علو الله على خلقه وكونه فوق عباده أكثر من عشرين نوعًا[٢]؛

أحدها : ذِكر الفوقية مجردةً عن الأداة، كقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلۡقَاهِرُ فَوۡقَ عِبَادِهِۦ﴾[٣]

الثاني : التصريح بالفوقية مقرونًا بأداة ((مِن)) المعيِّنة للفوقية بالذات، كقوله تعالى ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوۡقِهِمۡ ﴾[٤]

الثالث : التصريح بالعروج إليه نحو ﴿ µ ¶ ¸ إِلَيۡهِ ﴾[٥] وقوله > «يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم»[٦]

الرابع : التصريح بالصعود إليه، كقوله تعالى ﴿ ¸ يَصۡعَدُ ٱلۡكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ ﴾[٧]

الخامس : التصريح برفعه بعض المخلوقات إليه، كقوله تعالى ﴿ f g h i ﴾[٨] وقوله ﴿ 7 8 9 : ﴾[٩]

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/١٢-١٥

(٢) انظر إعلام الموقعين ٤/٦٧-٧٥ والكافية الشافية ٢/٣٠٧-٤٥٠ ومعارج القبول ١/١٤٧-١٧٤

(٣) سورة الأنعام: ١٨ و٦١

(٤) سورة النحل: ٥٠

(٥) سورة المعارج: ٤

(٦) قطعة من حديث أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب مواقيت الصلاة، باب فضل صلاة العصر، رقم ٥٥٥] ومسلم في صحيحه [كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الصبح والعصر والمحافظة عليهما، رقم ٦٣٢]

(٧) سورة فاطر: ١٠

(٨) سورة النساء: ١٥٨

(٩) سورة آل عمران: ٥٥

السادس: التصريح بالعلو المطلق الدالّ على جميع مراتب العـــلو ذاتًا وقدرًا وشرفًا، كقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْعَظِيمُ ﴾[1]

وقوله ﴿هُوَ ٱلْعَلِيُّ © ﴾[2]

السابع: التصريح بتنزيل الكتاب منه، كقوله تعالى ﴿ D E F G H I ﴾[3] وقوله ﴿ I J K ﴾[4]وفوله ﴿ # $ % & ﴾[5]

وقوله﴿ . / 0 1 ﴾[6]

الثامن: التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده، وأن بعضها أقرب إليه من بعض، كقوله ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ عِندَ رَبِّكَ ﴾[7] وقوله ﴿ q r s t u w x y z { | } ~ ﴾[8]، ففرَّق بين "من له" عمومًا وبين "من عنده" من ملائكته وعبيده خصوصًا، وقول النبي > في الكتاب الذي كتبه الرب تعالى على نفسه أنه «عنده فوق العرش»[9]، ((فلو كان المراد بأن معنى عنده في قدرته -كما

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٥

(٢) سورة الحج: ٦٢

(٣) سورة الزمر: ١

(٤) سورة يس: ٥

(٥) سورة فصلت: ٢

(٦) سورة الواقعة: ٨٠

(٧) سورة الأعراف: ٢٠٦

(٨) سورة الأنبياء: ١٩

(٩) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿ = < ? @ A B C D E ﴾، رقم ٣١٩٤] ومسلم في صحيحه [كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها سبقت غضبه، رقم ٢٧٥١]

يقول الجهمي- لكان الخلق كلهم عنده، فإنهم كلهم في قدرته ومشيئته، و لم يكن فرقٌ بين من في السماوات ومن في الأرض ومن عنده))[1]

التاسع : التصريح بأنه تعالى في السماء، وهذا عند المفسرين من أهل السنة على أحد وجهين إما أن تكون "في" بمعنى "على" وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك ولا يجوز الحمل على غيره.

العاشر : التصريح بالاستواء مقرونًا بأداة ((عَلَى)) مختصًّا بالعرش الذي هو أعلى المخلوقات مصاحبًا في الأكثر لأداة ((ثم)) الدالة على الترتيب والمهلة، وهو في ستة مواضع في القرآن[2]، لو كان المراد به الاستيلاء عليه لكان مستويًا على جميع المخلوقات ولكان مستويًا على العرش قبل أن يخلقه دائما[3]

الحادي عشر : التصريح برفع الأيدي الى الله تعالى كقوله > «إن الله يستحيي من عبده إذا رفع اليه يديه أن يردهما صفرًا»[4]. قال حافظ الحكمي ((فكتب السنة مملوءة بهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ١٢١/٥

(٢) سورة الأعراف: ٥٤ وسورة يونس: ٣، وسورة الرعد : ٢، وسورة الفرقآن : ٥٩، سورة السجدة السجدة : ٤، وسورة الحديد : ٤.

(٣) مجموع الفتاوى ١٢١/٥

(٤) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الصلاة، باب الدعاء، رقم ١٤٨٨]، وابن ماجه في سننه [كتاب الدعاء، باب رفع اليدين في الدعاء، رقم ٣٨٦٥]، والترمذي في سننه [كتاب الدعوات عن رسول الله > ، تابع لباب في دعاء النبي > ، رقم ٣٥٥٦] وقال : هذا حديث حسن غريب وروى بعضهم و لم يرفعه [سنن الترمذي ٥٥٦/٥]، يشير إلى ما أخرجه أحمد موقوفاً على سلمان [مسند الإمام أحمد ١١٩/٣٩]، قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا لا يضر لأنه إذا كان موقوفًا على سلمان رضي الله عنه فمثل هذا الكلام لا يقال إلا توقيفا)) [بيان تلبيس الجهمية ٥٠٢/٤-٥٠٣]

وصححه الحاكم [انظر المستدرك ٦٨١/١] وابن حبان [انظر الإحسان ١٦٠/٣]، وجوّد إسناده الحافظ ابن حجر [انظر فتح الباري ١٤٣/١١]، وصححه الألباني [انظر صحيح سنن أبي داود =

النوع وقد ورد في رفع اليدين في الدعاء أكثر من مائة حديث في وقائع متفرقة، وذلك معلوم بالفطر، فكل مَن حَزَبَهُ أَمْرٌ من المؤمنين رفع يديه إلى العلو يدعو الله عزّ وجلّ)) [١]

الثاني عشر : التصريح بنزوله كل ليلة الى سماء الدنيا، والنزول المعقول عند جميع الأمم إنما يكون من علو إلى سفل

الثالث عشر : الإشارة إليه حسًا إلى العلو كما أشار اليه من هو أعلم بربه وبما يجب له ويمتنع عليه من جميع البشر، لما كان بالمجمع الأعظم الذي لم يجتمع لأحد مثله في اليوم الأعظم في المكان الأعظم

الرابع عشر : التصريح بلفظ ((الأين)) كقول أعلم الخلق به وأنصحهم لأمته وأفصحهم بيانًا عن المعنى الصحيح بلفظ لا يوهم باطلاً بوجهٍ «أين الله ؟»[٢]

الخامس عشر : شهادته > لمن قال إن ربه في السماء بالإيمان[٣]

السادس عشر : إخباره تعالى عن فرعون أنه رام الصعود إلى السماء ليطلع إلى إله موسى عليه السلام فيكذبه فيما أخبره من أنه سبحانه فوق السموات فقال ﴿ ^ _ ` a

b c d e f g h i j k l m

n ﴾[٤]، فمن نفى العلو من الجهمية فهو فرعوني ومن أثبته فهو موسوي محمدي

=

٥/٢٢٦-٢٢٧ وقال : "وهذا إسناد رجاله كلهم ثقات غير جعفر بن ميمون وهو سيء الحفظ...ولكنه قد توبع"، وانظر كذلك مختصر العلو ٩٧]

(١) معارج القبول ١٦٩/١

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة ونسخ ما كان من إباحة، رقم ٥٣٧]

(٣) تقدم تخريجه في الحاشية السابقة

(٤) سورة غافر: ٣٦ - ٣٧

السابع عشر : إخباره > أنه تردد بين موسى عليه السلام وبين ربه ليلةَ المعراج بسبب تخفيف الصلاة، فيصعد إلى ربه ثم يعود إلى موسى عليه السلام عدة مرار[١]

الثامن عشر : النصوص الدالة على رؤية أهل الجنة له تعالى من الكتاب والسنة، وإخبار النبي > أنهم يرونه كرؤية الشمس والقمر ليلةَ البدر ليس دونه سحاب فلا يرونه إلا مِن فوقهم[٢]. ولا يتم إنكار الفوقية إلا بإنكار الرؤية.

التاسع عشر[٣] : وصف الظهور له كما في قوله تعالى ﴿ هُوَ ٱلۡأَوَّلُ وَٱلۡأٓخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلۡبَاطِنُۖ ﴾[٤]، والظاهر هو العالي الذي ليس فوقه شيء كما فسر بذلك النبي > في قوله «وأنت الظاهر فليس فوقك شيء»[٥]

العشرون[٦] : إتيان رب العالمين ومجيئه للفصل يوم القيامة كما جاء في القرآن بالألفاظ المتنوعة[٧] مما يدل أن المراد هو مجيء ذاته سبحانه، ولا يأتي إلا من العلو

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الصلاة، باب كيف فرضت الصلوات في الإسراء، رقم ٣٤٩] مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب الإسراء برسول الله > إلى السماوات وفرض الصلوات، رقم ١٦٢]

(٢) سيأتي ذكر أحاديث الرؤية مع تخريجها في الفصل الثاني إن شاء الله

(٣) انظر الكافية الشافية ٢/٣٣٩

(٤) سورة الحديد: ٣

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، رقم ٢٧١٣]

(٦) انظر الكافية الشافية ٢/٤٤٨

(٧) مثل قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [سورة الفجر: ٢٢] وقوله ﴿ ! " # $ % & ' ( ) (* + , - . / ﴾[سورة الأنعام: ١٥٨]

وهذه الأنواع ذكرها الإمام ابن القيم ~ في إعلام الموقعين عن رب العالمين(١) والكافية الشافية(٢)، وقد زاد الشيخ حافظ الحكمي ~ على ما ذكر أربعةَ أنواع أخرى هي؛

الواحد وعشرون(٣) : التصريح برفع الأبصار إلى السماء، كقوله > «إن طرف صاحب صاحب الصور مذ وُكل به مستعدٌ ينظر نحو العرش مخافة أن يُؤمر قبل أن يرتدَّ إليه طرفُه كأن عينيه كوكبان دريان»(٤)

الثاني وعشرون (٥) : النصوص الواردة في ذكر العرش وصفته وإضافته غالبا إلى خالقه تبارك وتعالى وأنه تعالى فوقه، كقوله تعالى ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ﴾(٦) مع قوله > «إن في الجنة مائة درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيل الله، ما بين الدرجتين كما بين السماء والأرض، فإذا سألتم الله فاسألوه الفردوس فإنه أوسط الجنة وأعلى الجنة أراه فوقه عرش الرحمن»(٧)

الثالث وعشرون(٨) : ما قصه الله تعالى في قصة تكليمه موسى عليه السلام حين تجلى للجبل فاندكّ الجبل، قال الله ﷻ ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ © إِلَيۡكَۚ

---

(١) من الوجه الأول إلى الوجه الثامن عشر

(٢) من الوجه التاسع عشر إلى الوجه العشرين

(٣) انظر معارج القبول ١/١٦٨

(٤) أخرجه الحاكم في المستدرك ٥/٢١ [كتاب الأهوال، رقم ٨٧٤٠]، وقال : "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وقال الذهبي : "صحيح على شرط مسلم" وصححه الألباني في الصحيحة ٣/٦٥

(٥) انظر معارج القبول ١/١٧٠

(٦) سورة المؤمنون: ١١٦

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل الله، رقم ٢٧٩٠]

(٨) انظر معارج القبول ١/١٧٤

قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ ´ µ ¶ ¸ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ ﴾ [1]،

قال ابن خزيمة[2] ~ ((أفليس العلم محيطاً –يا ذوي الألباب- أن الله ﷻ لو كان في كل موضع، ومع كل بشر وخلق -كما زعمت المعطلة- لكان متجليا لكل شيء، وكذلك جميع ما في الأرض، لو كان متجليًا لجميع أرضه سهلها ووعرها وجبالها وبراريها ومفاوزها ومدنها وقراها وعمرانها وخرابها وجميع ما فيها من نبات وبناء لجعلها دكا كما جعل الله الجبل الذي تجلى له دكا قال الله تعالى ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا ﴾))[3]

الرابع وعشرون[4] : تنزل الملائكة ونزول الأمر من عنده، قال تعالى ﴿ c d e f g h i j k l ﴾[5]، وقال ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِي خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ ﴾[6]

قال ابن القيم ~ بعد ذكر أنواع الأدلة السابقة ((فهذه أنواع من الأدلة السمعية المحكمة إذا بُسطتْ أَفرادُها كانت ألف دليل))[7]، وقال ابن أبي العز الحنفي ((فعلى المتأول أن

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٣

(٢) هو محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر، أبو بكر السلمي، الحافظ الحجة الفقيه الشافعي، صاحب التصانيف، منها كتاب الصحيح وكتاب التوحيد، توفي سنة ٣١١هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٣٦٥/١٤ والبداية والنهاية ٩/١٥]

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ٢٥/١، وقد نقله حافظ الحكمي في معارج القبول ١٧٤/١

(٤) انظر معارج القبول ١٦٧/١

(٥) سورة النحل: ٢

(٦) سورة الطلاق: ١٢

(٧) إعلام الموقعين ٧٥/٤، وانظر أيضًا مجموع الفتاوى ١٢١/٥

يجيب عن ذلك كله، وهيهات له بجواب صحيح عن بعض ذلك))[١]، وقال ابن رشد[٢] ((وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة [وذكر بعض الآيات، ثم قال :] إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كلها مؤوَّلاً، وإن قيل فيها : إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب))[٣]

وأما **كلام السلف** والأئمة في إثبات صفة العلو فكثير جدًا، قال شيخ الإسلام ~ ((...ثم عامة كلام الصحابة والتابعين، ثم كلام سائر الأئمة، مملوء بما هو إما نص وإما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى، وهو فوق كل شيء، وهو على كل شيء، وأنه فوق العرش، وأنه فوق السماء))[٤]، وقال ~ ((ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جُمع لبلغ مئين أو ألوفاً))[٥]، وقال ابن أبي العز الحنفي ~ ((ومن سمع أحاديث الرسول وكلام السلف وجد منه في إثبات الفوقية ما لا ينحصر))[٦]

ومن أشهر ما ورد عن أعلام هذه الأمة ما جاء عن الإمام أبي حنيفة ~ في كتاب الفقه الأكبر[٧] حيث سئل عمن قال : "لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض"، فقال ((فقد

---

(١) شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٧

(٢) هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن أحمد بن رشد، أبو الوليد القرطبي المالكي الفيلسوفي، ويعرف بابن رشد الحفيد. عني بكتب أرسطو، له مصنفات كثيرة منها الكشف عن مناهج الأدلة وبداية المجتهد. توفي سنة ٥٩٥هـ [سير أعلام النبلاء ٣٠٧/٢١]

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٥ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١٥٨/١-١٥٩

(٤) مجموع الفتاوى ١٢/٥

(٥) مجموع الفتاوى ١٥/٥

(٦) شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٢

(٧) وكتاب الفقه الأكبر وصل إلينا بعدة طرق [انظر كلام المحقق لكتاب العلو للذهبي ٩٣٥/٢ في الحاشية]

=

كفر لأن الله يقول ﴿ Y Z [\ ﴾[(١)] وعرشه فوق سبع سماوات))، فقيل له؛ فإن قال : إنه على العرش استوى ولكنه يقول لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟، قال ~ ((هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء لأنه تعالى في أعلى عليين وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل))[(٢)].

=

- الفقه الأكبر برواية حماد بن أبي حنيفة، وله شروح أشهرها شرح الملا علي القاري. وأثر أبي حنيفة هذا لم يوجد في الفقه الأكبر برواية حماد بن أبي حنيفة
- الفقه الأكبر برواية أبي مطيع البلخي، وبعضهم يسميه الفقه الأكبر الأبسط تمييزاً له عن الفقه الأكبر برواية حماد بين أبي حنيفة، وهي عبارة عن أسئلة من تلميذه أبي مطيع البلخي. ولذلك عرَّفه الذهبي في العلو ٩٣٥/٢ بقوله "صاحب الفقه الأكبر". وله شروح أشهرها شرح أبي منصور الماتريدي. فهذا الأثر موجود في الفقه الأكبر برواية أبي مطيع، ولذلك قد تأوله أبو منصور الماتريدي في شرحه لقول أبي حنيفة: "من قال لا أعرف الله أفي السماء أم في الأرض فقد كفر"، قال الماتريدي ((لأنه بهذا القول يوهم أن يكون له مكان فكان مشركاً)) [شرح الفقه الأكبر ٢٥]، وقد ذكر هذا التأويل أيضًا الملا علي القاري [شرح الفقه الأكبر ١٧١]. قال ابن أبي العز الحنفي بعد إيراد هذا الأثر ((ولا يلتفت إلى من أنكر ذلك ممن ينتسب الى مذهب أبي حنيفة، فقد انتسب إليه طوائف معتزلة وغيرهم، مخالفون له في كثير من اعتقاداته. وقد ينتسب إلى مالك والشافعي وأحمد من يخالفهم في بعض اعتقاداتهم. وقصة أبي يوسف في استتابة بشر المريسي لما أنكر أن يكون الله ﷻ فوق العرش مشهورة رواها عبد الرحمن بن أبي حاتم وغيره)) [شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٧]

(١) سورة طه: ٥

(٢) رواه شيخ الإسلام أبو إسماعيل الأنصارى الهروى في كتاب الفاروق بسنده عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي صاحب أبي حنيفة [كما ذكر ذلك ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٤٩/٥، والذهبي في العلو ٩٣٥/٢، وابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية ٢٦٧]، وأبو مطيع هو الذي سأل أبا حنيفة بهذا السؤال. وهذا الأثر –كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية- مشهورٌ عن أبي حنيفة عند أصحابه [مجموع الفتاوى ٤٨/٥]، وهو موجود في كتاب الفقه الأكبر برواية أبي مطيع -كما تقدم-

قال شيخ الإسلام ~ معلقاً ((ففي هذا الكلام المشهور عن أبي حنيفة عند أصحابه أنه كفَّر الواقفَ الذى يقول لا أعرف ربي في السماء أم في الأرض، فكيف يكون الجاحد النافي الذى يقول ليس في السماء؟ أو ليس في السماء ولا في الأرض؟،...ثم أنه أردف ذلك بتكفير من قال إنه على العرش استوى ولكن توقف في كون العرش في السماء أم في الأرض، قال ~ : لأنه أنكر أنه في السماء، لأن الله في أعلى عليين وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل.

وهذا تصريح من أبي حنيفة بتكفير من أنكر أن يكون الله في السماء واحتج على ذلك بأن الله في أعلى عليين وأنه يدعى من أعلى لا من أسفل، وكل من هاتين الحجتين فطريةٌ عقليةٌ، فإن القلوب مفطورة على الإقرار بأن الله في العلو وعلى أنه يدعى من أعلى لا من أسفل. وقد جاء اللفظ الآخر صريحًا عنه بذلك فقال : إذا أنكر أنه في السماء فقد كفر))[(١)]

فمن شاء الاستزادة في الوقوف على أقوال السلف من الصحابة والتابعين لهم بإحسان وأقوال أئمة هذه الأمة في إثبات علو الله فليرجع إلى ما جمعه الإمامُ ابن قدامة في كتابه "إثبات صفة العلو" والإمام الذهبيُّ في كتابه "العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها"، والإمام ابنُ القيم في كتابه "اجتماع الجيوش الإسلامية"[(٢)]

وقد حكى إجماع أهل السنة على هذه العقيدة كثيرٌ من أعلام هذه الأمة [(٣)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٤٨-٤٩

(٢) ومن كتب المعاصرين كتاب معارج القبول لحافظ الحكمي ١/١٧٥-٢٠٣ وكتاب علو الله على خلقه للشيخ الدويش ١٤١-١٥٦

(٣) منهم الأوزاعي (ت ١٥٧هـ) [انظر الأسماء والصفات للبيهقي ٢/٣٠٤ رقم ٨٦٥، العلو للعلي العظيم ٢/٩٤٠ رقم ٣٣٤، وفتح الباري ١٣/٤٠٦-٤٠٧]، وعلي بن المديني (٢٣٤هـ) [انظر العلو للعلي العظيم ٢/١١٠٩]، وقتيبة بن سعيد (ت ٢٤٠ هـ) [انظر العلو للعلي العظيم =

قال سعيد بن عامر الضبعي[(١)] ~ ((وقد أجمع اليهود والنصارى وأهل الأديان مع المسلمين على أن الله على العرش، وهم [يعني الجهمية] قالوا : ليس على شيء))[(٢)]، وقال ابن قدامة ~ ((فإن الله تعالى وصف نفسه بالعلو في السماء ووصفه بذلك رسوله محمد خاتم الأنبياء وأجمع على ذلك جميع العلماء من الصحابه الأتقياء والأئمة من الفقهاء، وتواترت الأخبار بذلك على وجه حصل به اليقين، وجمع الله تعالى عليه قلوب المسلمين، وجعله مغروزا في طباع الخلق أجمعين...لا ينكر ذلك إلا مبتدع غالٍ في بدعته أو مفتون بتقليده واتباعه على ضلالته))[(٣)]

=

١١٠٣/٢ رقم ٤٣٤]، وأبو زرعة الرازي (ت ٢٦٤ هـ) [انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ١٩٨/١] وابن قتيبة (ت ٢٧٦ هـ) [انظر كتابه : تأويل مختلف الحديث ٣٩٥]، وأبو حاتم الرازي (ت ٢٧٧ هـ) [انظر شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ١٩٨/١]، وعثمان بن سعيد الدارمي (ت ٢٨٠ هـ) [انظر كتابه رد الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٢٥]، وزكريا الساجي (ت ٣٠٧ هـ) [انظر العلو للعلي العظيم ١٢٠٣/٢ رقم ٤٨٢]، وابن خزيمة (ت ٣١١ هـ) [انظر كتابه التوحيد ٢٥٤/١]، وأبو الحسن الأشعري (٣٢٤هـ) [انظر كتابه الرسالة إلى أهل الثغر ٢٢٩]، وابن بطة (ت ٣٨٧ هـ) [انظر كتابه الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ١٣٦/٣]، وأبو عمر الطلمنكي (ت ٤٢٩هـ) [العلو للعلي العظيم ١٣١٥/٢]، وأبو نعيم (ت ٤٣٠ هـ) [انظر العلو للعلي العظيم ١٣٠٥/٢] وأبو نصر السجزي (ت ٤٤٤ هـ) [انظر سير أعلام النبلاء ٦٥٦/١٧ والعلو للعلي العظيم ١٣٢١/٢] وأبو عثمان الصابوني (ت ٤٤٩ هـ) [انظر كتابه عقيدة السلف وأصحاب الحديث ٤٤]، وابن عبدالبر (ت ٤٦٣ هـ) [انظر كتابه التمهيد (فتح البر في الترتيب الفقهي للتمهيد لابن عبد البر ٨/٢و١٢)]

(١) هو سعيد بن عامر الضبعي البصري الزاهد مولى بني عجيف وأخواله بنو ضبعة، أحد شيوخ الإمام أحمد، توفي سنة ٢٠٨هـ [انظر الوافي بالوفيات ١٤٤/١٥]

(٢) رواه ابن ابي حاتم عنه في كتاب "الرد على الجهمية"، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٥٢/٥

(٣) إثبات صفة العلو ٦٣

=

ومما زاد على هذا الإجماع تأكيداً ما قاله شيخ الإسلام ~ ((ثم ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا عن أحد من سلف الأمة، لا من الصحابة، ولا من التابعين لهم باحسان، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف حرفٌ واحد يخالف ذلك، لا نصًا ولا ظاهرًا. ولم يقل أحد منهم قط أن الله ليس في السماء، ولا أنه ليس على العرش، ولا أنه بذاته في كل مكان، ولا أنَّ جميع الأمكنة بالنسبة إليه سواء، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا أنه لا متصل ولا منفصل، ولا أنه لا تجوز الإشارة الحسية إليه بالأصابع ونحوها ... فلئن كان الحق ما يقوله هؤلاء السالبون النافون للصفات الثابتة في الكتاب والسنة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة إما نصا وإما ظاهرا؛ فكيف يجوز على الله تعالى ثم على رسوله ثم على خير الأمة أنهم يتكلمون دائمًا بما هو إما نص وإما ظاهر في خلاف الحق، ثم الحق الذى يجب اعتقاده لا يبوحون به قط، ولا يدلون عليه لا نصًا ولا ظاهرًا، حتى يجيء أنباط الفرس والروم وفروخ اليهود والنصارى والفلاسفة يبينون للأمة العقيدة الصحيحة التي يجب على كل مكلف أو كل فاضل أن يعتقدها.

لئن كان ما يقوله هؤلاء المتكلمون المتكلفون هو الاعتقاد الواجب وهم مع ذلك أحيلوا في معرفته على مجرد عقولهم وإن يدفعوا بما اقتضى قياسُ عقولهم ما دل عليه الكتاب

=

وقد نقل شيخ الإسلام قول ابن رشد ((وأما هذه الصفة [يعني جهة العلو] فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه حتى نفته المعتزلة، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله)) [الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٥ وقد نقله شيخ الإسلام كما في درء التعارض ٦/٢٤٥]، قال شيخ الإسلام عقب نقل كلامه مؤيداً له ((كلام صحيح وهو يبين خطأ من يقول إن النزاع في ذلك ليس مع الكرامية والحنبلية)) [درء التعارض ٦/٢٤٥] يقصد شيخ الإسلام الرازي ومن قلده حيث زعموا أنه لم يقل بإثبات الجهة من المسلمين إلا الكرامية والحنابلة كما قرر ذلك الرازي في أساس التقديس ومحصل الأفكار، وهو في ذلك تابع للجويني [انظر الشامل في أصول الدين ٥١١ وما بعده]

والسنة نصًا أو ظاهرًا؛ لقد كان ترك الناس بلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع على هذا التقدير، بل كان وجود الكتاب والسنة ضررًا محضًا في أصل الدين))[1]

وأما الطُرُق العقلية الصريحة لتقرير هذه العقيدة فكثيرة جدًا، وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية خمسَ طُرُق[2] وذكر الإمام ابن القيم ثلاثين طريقاً عقلياً[3]، ومن هذه الطرق

الأول : قد ثبت بصريح العقل أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص فإن الله سبحانه يوصف بالكمال منهما دون النقص، ولهذا لما تقابل الموت والحياة وُصف بالحياة دون الموت، ولما تقابل العلم والجهل وصف بالعلم دون الجهل، وكذلك العجز والقدرة والكلام والخرس والبصر والعمى والسمع والصمم والغنى والفقر؛ ولما تقابلت المباينة للعالم والمداخلة له وصف بالمباينة دون المداخلة، وإذا كانت المباينة تستلزم علوه على العالم أو سفوله عنه وتقابل العلو والسفول وصف بالعلو دون السفول، وإذا كان مباينا للعالم كان من لوازم مباينته أن يكون فوق العالم، ولما كان العلو صفة كمال كان ذلك من لوازم ذاته فلا يكون مع وجود العالم إلا عاليا عليه ضرورةً ولا يكون سبحانه إلا فوق المخلوقات كلها ولا تكون المخلوقات محيطة به أصلاً[4]

الثاني : إذا كان سبحانه مباينا للعالم فإما أن يكون محيطا به أو لا يكون محيطا به فإن كان محيطا به لزم علوه عليه قطعا ضرورةً علوَّ المحيط على المحاط به ولهذا لما كانت السماء محيطة بالأرض كانت عالية عليها ولما كان الكرسي محيطا بالسماوات كان عاليا

(١) مجموع الفتاوى ٥/١٥-١٦

(٢) انظر درء التعارض ٧/٣-٨

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٢٨٠-١٣٣٩

(٤) انظر درء التعارض ٧/٥-٦ والصواعق المرسلة ٤/١٣٠٧

عليها ولما كان العرش محيطا بالكرسي كان عاليا فما كان محيطا بجميع ذلك كان عاليا عليه ضرورة[1]

الثالث : ما احتج به الإمام أحمد نفسه على الجهمية فقال ((وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله -حين زعم أن الله في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان- فقل له : أليس الله كان ولا شيء؟ فيقول : نعم، فقل له : حين خلق الشيء، خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها؛ إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه فقد كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه، وإن قال خلقهم خارجاً من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضا كفرا حين زعم أنه دخل في كل مكان وحشٍّ قذر رديء، وإن قال خلقهم خارجًا من نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة))[2]

الرابع : كل موجودين فإما أن يكون أحدهما قائمًا بنفسه أو قائمًا بالآخر، فإن كان قائمًا بالآخر امتنع قيام الآخر به ضرورةً. وإن كان قائمًا بنفسه فحقيقته خارجة عن حقيقة الآخر ضرورةً وإلا لزم اتحادهما، وإذا كانت حقيقته خارجة عن حقيقة الآخر كان مباينا له بالضرورة [3]

الخامس : إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجا عنه ولا يشار إليه وعرضنا عليه وجود موجود يشار إليه فوق العالم ليس بجسم كان إنكار العقل للأول أعظم وامتناعه فيه أظهر من إنكاره للثاني وامتناعه فيه فإن كان حكم العقل في الأول مقبولا وجب قبول الثاني وإن كان الثاني مردودا وجب رد الأول ولا يمكن العقل الصريح أن يقبل الأول ويرد الثاني أبدا[4]

---

(١) انظر درء التعارض ٧/٨ والصواعق المرسلة ٤/١٣٠٨

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة ١٥٥-١٥٦ كما نقله ابن القيم في الصواعق المرسلة ٤/١٣٠٩

(٣) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٣١١

(٤) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٣١٨

السادس : قد دل البرهان الضروري والعقل الصريح على استغنائه سبحانه بنفسه وأنه الغني بذاته عن كل ما سواه، فغناه من لوازم ذاته ولا يكون غنيا على الإطلاق إلا إذا كان قائمًا بنفسه؛ إذ القيام بالغير يستلزم فقر القائم إلى ما قام به وعدم القيام بالنفس وبالغير يستلزم العدم، فصح ضرورة وجوب قيامه بنفسه، وهذا حقيقة المباينة. ونفي المباينة والمداخلة كنفي القيام بالنفس وبالغير ولا تتصور العقول قط قائمًا بنفسه مع قائم بنفسه إلا إذا كان مباينًا له أو محايثاً[(١)]

السابع : لو لم يكن مباينًا للعالم لزم أحد أمور ثلاثة قد قال بكل منها قائل؛

أحدها : أن يكون هو هذا العالم كما قال أهل وحدة الوجود، والذي قادهم إلى هذا القول هو نفي المباينة كأن قلوبهم وفطرهم طلبت معبودًا، فلما اعتقدوا أنه غير مباين للعالم وتيقنوا أنه موجود قائم بنفسه قالوا فهو هذا العالم بعينه

الثاني : قول من يقول : بل هو حال في العالم وهو قول الحلولية

الثالث : قول من يقول : لا هو العالم ولا هو حال فيه ولا بائن عنه ولا متصل به ولا منفصل عنه، وهو قول الجهمية

ومعلوم أنه إذا عرض على العقول الصحيحة هذه الأقوال الأربعة علمت أن الصواب منها القول بأنه سبحانه بائن من خلقه، وإذا كان القولان الآخران مخالفَين لصريح العقل فالقول الثالث أشد مخالفة لصريح العقل منهما لأنه يتضمن نفي النقيضين، وإن كان ممكنا في العقل فالقولان أقرب إلى الإمكان منه[(٢)]

وأما ثبوت هذه العقيدة بالفطرة فإن الخلق جميعاً بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاء قاصدين جهة العلو.

قال ابن القيم ~ «علوه سبحانه على العالم وأنه فوق السماوات كلها وأنه فوق عرشه أمر مستقر في فطر العباد معلوم لهم بالضرورة كما اتفق عليه جميع الأمم إقرارًا بذلك

(١) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٣٣١

(٢) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٣٣٩

وتصديقًا من غير تواطؤ منهم على ذلك، ولا تشاعر، وهم يخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون ذلك بالضرورة))(١)

وقال أبو الحسن الأشعري ~ ((ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء، لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله ﷻ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض))(٢)

وقال أبو جعفر الهمداني(٣) ~ —وقد حضر مجلس أبي المعالي الجويني- ((سمعت أبا المعالي وقد سئل عن قوله تعالى ﴿ Y Z [\ ﴾(٤) وقال: كان الله ولا عرش، وجعل يتخبط في الكلام، فقلت: يا هذا، قد علمنا ما أشرت إليه، فهل عندك للضرورات من حيلة؟، فقال: ما تريد بهذا القول؟، وما تعني بهذه الإشارة؟، فقلت: ما قال عارف قط يا رباه إلا قبل أن يتحرك لسانه قام من باطنه قصدٌ -لا يلتفت يمنة ولا يسرة- يقصد الفوق، فهل لهذا القصد الضروري عندك من حيلة؟ فبينه لنا لنتخلص من الفوق، وبكيت وبكى الخلق، فضرب بكُمه على السرير وصاح بالحيرة وخرق ما كان عليه وانخلع وصارت قيامة في المسجد، وترك و لم يجبني إلا بـــ "يا حبيبي الحيرة، والدهشة الدهشة". وسمعت بعد ذلك أصحابه يقولون: سمعناه يقول: "حيّرني الهمداني"))(٥)

---

(١) انظر الصواعق المرسلة ٤/١٢٨١

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ٣٤

(٣) هو محمد بن أبي علي الحسن بن محمد بن عبد الله الهمذاني، أبو جعفر، قال فيه الذهبي ~ ((الإمام الحافظ الرحال الزاهد، بقية السلف والأثبات))، وقال أيضاً ~ ((وهو الذي قام في مجلس وعظ إمام الحرمين، وأورد عليه في مسألة العلو، فقال: ما قال عارف قط: يا ألله، إلا وقام من باطنه قصد تطلب العلو، لا يلتفت يمنة ولا يسرة، فهل لدفع هذه الضرورة من حيلة ؟ ! فقال: يا حبيبي ما ثم إلا الحيرة)). توفي سنة ٥٣١ هــ [انظر سير أعلام النبلاء ٢٠/١٠١ وشذرات الذهب ٥/١٦٠]

(٤) سورة طه: ٥

(٥) وقد ذكر مصدر هذه القصة شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٥٠ حيث قال ((قال الحافظ أبو منصور ابن الوليد البغدادي في رسالته التي كتبها إلى الفقيه محمود الزنجاني أن أبا محمد الحافظ =

المطلب الثاني : مجمل عقيدة المعطلة في صفة العلو

قد تعددت مذاهب المعطلة في صفة العلو على طوائف:

الطائفة الأولى : الذين يقولون لا هو داخل العالم ولا خارج العالم، ولا مباين له ولا محايث، ولا فوق ولا تحت، لا يقولون بعلوه ولا بفوقيته، بل جميع النصوص عندهم متأوَّل أو مفوَّض. وهذا قول الجهمية النفاة ووافقهم في هذا بعضُ المعتزلة[1] ومتأخرو الأشاعرة[2]، ولهم عبارات متنوعة في التعبير عن عقيدهم هذه -ولكن مفادها واحد- يغُرُّون بها من لا يفهم حقيقة قولهم. قال الرازي ((اعلم أنا ندعي وجودَ موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنه ههنا أو هناك، أو نقول : إنا ندعي وجود موجود غير مختص بشيء من الأحياز والجهات، أو نقول : إنا ندعي وجود موجود غير حال في العالم ولا

=

الحراني يعني : عبد القادر الهروي أنا الحافظ أبو العلاء يعني : الهمداني أنا أبو جعفر الحافظ...)) وذكر القصة، وكذا الذهبي في العلو ١٣٤٧/٢، وقال الألباني ~ ((إسناد هذه القصة صحيح مسلسل بالحفاظ))، ثم قال ((ويبدو لي أن هذه الحيرة كانت قبل استقرار عقيدة أبي المعالي الجويني على المذهب السلفي، بل لعلها كانت المنطلق إلى هذا الاستقرار)) [مختصر العلو ٢٧٧]، ولا يُلتفت إلى إنكار السبكي لهذه القصة [كما في طبقات الشافعية الكبرى ١٩٠/٥-١٩١] فإنه لم يذكر أيَّ مستند سوى قوله ((وأعاد الذهبي الحكاية عن محمد بن طاهر عن أبي جعفر وكلاهما لا يُقبل نقله))، ولماذا لا يُقبل نقلُهما؟؟ لم يذكر أي دليل سوى كونهما لم يكونا على مذهب الأشاعرة، ومستند السبكي الثاني هو قوله ((أيقال عن الإمام إنه يتخبط عند سؤال سأله إياه هذا المحدث وهو أستاذ الناظرين وعلم المتكلمين؟، أو كان الإمام عاجزاً عن أن يقول : كذبتَ يا ملعون، فإن العارف لا يحدِّث نفسه بفوقية الجسمية، ولا يحدد ذلك إلا جاهل يعتقد الجهة))

(١) كـــ هشام الفوطي وعباد بن سليمان وأبي زفر حيث قالوا : إن الباري لا في مكان، بل هو على ما لم يزل عليه [انظر مقالات الإسلاميين ١٣١ ومجموع الفتاوى ٣٨١/٧]

(٢) كالجويني كما في الإرشاد ٣٩، والرازي كما في الأربعين ١٠٦ في المسألة الثامنة وأساس التقديس ١٥

مباين عنه في شيء من الجهات الست التي للعالم. وهذه العبارات متفاوتة، والمقصود من الكل شيء واحد))(١)

وحقيقة هذا القول تعطيل وجود الخالق(٢) حيث لا وجود للخالق في الخارج وإنما وجوده وجود ذهني أو وجود مطلق كلي. قال ابن القيم ~ ((أنه سبحانه لو لم يقبل الإشارة الحسية إليه كما أشار إليه النبي > حسًّا بإصبعه بمشهد الجمع الأعظم وقبل ممن شهد لها بالإيمان الإشارة الحسية إليه، فإما أن يقال إنه يقبل الإشارة المعنوية فقط أولا يقبلها أيضا كما لا يقبل الحسية، فإن لم يقبل هذه ولا هذه فهو عدم محض، بل العدم المقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية. وإن قيل يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية لزم أن يكون معنى من المعاني لا ذاتًا خارجيةً، وهذا مما لا حيلة في دفعه، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من أحد أمرين إما أن يجعله معدومًا أو معنىً من المعاني لا ذاتًا قائمةً بنفسها))(٣)

وليس لهم أي مستند من النصوص الشرعية، قال شيخ الإسلام ~ ((وجميع أهل البدع قد يتمسكون بنصوص كالخوارج والشيعة والقدرية والمرجئة وغيرهم إلا الجهمية، فانه ليس معهم عن الأنبياء كلمةٌ واحدةٌ توافق ما يقولونه من النفي. ولهذا قال ابن المبارك ويوسف بن أسباط(٤) : الجهمية خارجون عن الثلاث وسبعين فرقة))(٥)، ولن يقبل سفسطتهم هذه -حيث ينفون النقيضين، ونفي النقيضين مثلُ جمعِهما تماماً- إلا أصحاب الفطر المنكوسة. ولهذا لما انتهى الرازي من تقرير هذه السفسطة قال ((ونختم هذا الباب بما

---

(١) أساس التقديس ١٥

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢/١٦٧

(٣) الصواعق المرسلة ٤/١٣١٨-١٣١٩

(٤) يوسف بن أسباط أبو محمد الزاهد، له مواعظ وحِكم في الزهد، منها قوله : غاية التواضع أن تخرج من بيتك فلا تلقى أحداً إلا رأيت له الفضل عليك، وقوله : الزهد في الرئاسة أشد من الزهد في الدنيا، وقوله : يجزي قليل الورع من كثير العمل وقليل التواضع من كثير الاجتهاد، توفي سنة ١٩٩هـ [انظر المنتظم ١٠/٨١، وتاريخ الإسلام ١٣/٤٨٣، وسير أعلام النبلاء ٩/١٦٩]

(٥) مجموع الفتاوى ٥/١٢٢-١٢٣

روي عن أرسطاطالس[1] أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات: من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية فليستحدث لنفسه فطرةً أخرى))[2]، فهذا هو مستندهم في سفسطتهم.

الطائفة الثانية: الذين يقولون إنه بذاته في كل مكان، وهذا قول النجارية[3] وكثير من الجهمية عبادهم وصوفيتهم وعوامهم، وهو قول جمهور المعتزلة[4]. وقولهم هذا كما وصفه شيخ الإسلام ~ ((أشنع مما قالت به النصارى، وذلك أن النصارى قالوا إن الله ﷻ في عيسى عليه السلام، وعيسى بدن إنسان واحد فكفروا بذلك، وقيل للنصارى: ما عظّمتُم الله إذ جعلتموه في بطن مريم، وأما هؤلاء يقولون إنه في كل مكان وفى بطون النساء كلهن وبدن عيسى وأبدان الناس كلهم، ويلزم أيضاً من قولهم أنه في أجواف الكلاب والخنازير لأنها أماكن، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا))[5]

الطائفة الثالثة: الذين يقولون هو فوق العرش وهو في كل مكان، ويقولون نحن نقر بهذه النصوص وهذه، لا نصرف واحدًا منها عن ظاهره.

---

(١) هو أرسطوطاليس بن نيقوماخوس فليسوف يوناني الملقب بالمعلم الأول لأنه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل. تتلمذ على أفلاطون أكثر من عشرين سنة واشتهرت فلسفته. وله كتب في الطبيعيات والإلهيات ولها شروح كثيرة. توفي سنة ٣٢٢ ق م. [انظر الملل والنحل للشهرستاني ٢/٤٤٣ وموسوعة الفلسفة ١/٩٨-١٣١]

(٢) أساس التقديس ٢٥

(٣) وهم أتباع الحسين بن محمد النجار الرازي، أبو عبد الله (ت ٢٢٠هـ)، وقد وافقوا المعتزلة في نفي الصفات [الفرق بين الفرق ١٨٣، مقالات الإسلاميين ١١٧، الملل والنحل للشهرستاني ١/١٠٠]

(٤) انظر مقالات الإسلاميين ١٣١ ومجموع الفتاوى ٥/١٨٧

(٥) مجموع الفتاوى ٥/٣١٦ بتصرف

وقد ذكر شيخ الإسلام ~ [(١)] أن هذا قول طائفة من السالمية[(٢)] والصوفية، ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب المكي[(٣)] وابن بَرَّجان[(٤)] وغيرهما.

قال شيخ الإسلام ~ «وهذا الصنف الثالث وإن كان أقرب إلى التمسك بالنصوص وأبعد عن مخالفتها من الصنفين الأولين ولكنه أكثر تناقضاً - فإن الأول لم يتبع شيئًا من النصوص بل خالفها كلها، والثاني ترك النصوص الكثيرة المحكمة المبينة وتعلق بنصوص قليلة اشتبهت عليه معانيها- وأما هذا الصنف فيقول أنا اتبعتُ النصوص كلها لكنه غالِطٌ أيضًا، وأصحاب هذا الصنف يقولون أقوالاً متناقضة، يقولون إنه فوق العرش ويقولون نصيب العرش منه كنصيب قلب العارف، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب المكي وغيره. ومعلوم أن قلب العارف نصيبه منه المعرفة والإيمان وما يتبع ذلك، فإن قالوا إن العرش

---

(١) كما في مجموع الفتاوى ٢/٢٩٩

(٢) السالمية جماعة تنتسب إلى مذهب أبي الحسن أحمد بن محمد بن أحمد بن سالم في الأصول، وإلى مذهب ابنه أبي عبد الله في التصوف، وأكثر ما يكون بالبصرة وسوادها، منهم فقهاء ومحدثون ينتسبون إليه. وقد مال بعض السالمية إلى نزعة صوفية اتحادية [انظر الفرق بين الفرق ٢٢٩ والأنساب للسمعاني ٧/١٢]

(٣) وأبو طالب المكي هو محمد بن علي بن عطية الحارثي أبو طالب المكي، العجمي الأصل، الإمام الزاهد العارف، شيخ الصوفية، وهو من أشهر رجال السالمية، فإنه دخل البصرة بعد وفاة أبي الحسن بن سالم فانتهى إلى مقالته. وله رياضات وجوع بحيث إنه ترك الطعام وتقنع بالحشيش حتى اخضر جلده، توفي سنة ٣٨٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٦/٥٣٦]

(٤) هو عبد السلام بن عبد الرحمن بن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن اللخمي المغربي الإفريقي ثم الأندلسي الإشبيلي، أبو الحكم، شيخ الصوفية. كان من أهل المعرفة بالقراءات والحديث والتحقيق بعلم الكلام والتصوف مع الزهد والاجتهاد في العبادة. توفي سنة ٥٣٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٢٠/٧٢]

كذلك نقضوا قولهم أنه نفسه فوق العرش، وإن قالوا بحلوله بذاته في قلوب العارفين كان هذا قولاً بالحلول الخالص))[١]

الطائفة الرابعة : الذين يقولون إنه عين وجود المخلوقات، وهذا قول الاتحادية أهل وحدة الوجود كابن عربي[٢] حيث قال في كتابه الفصوص[٣] ((ومن أسمائه الحسنى العلي، عَلَى من؟ وما ثم إلا هو، فهو العلي لذاته أو عن ماذا؟، وما هو إلا هو، فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات))[٤] وأبـــي سعيد

---

(١) مجموع الفتاوى ٥/٢٣٠ بتصرف

(٢) وهو محمد بن علي بن محمد الطائي، أبو بكر محيي الدين ابن عربي، قدوة العالمين بوحدة الوجود، الملقب بالشيخ الأكبر عند الصوفية، وله التصانيف في نصرة عقيدته منها فصوص الحكم، والتجليات، والفتوحات المكية، توفي سنة ٦٣٨هـ [انظر العبر ٣/٢٣٣، وسير أعلام النبلاء ٢٣/٤٨، والبداية والنهاية ١٧/٢٥٢]

(٣) وفصوص الحكم هو كما قال محقق الكتاب ((أعظم مؤلفات ابن عربي كلها قدراً وأعمقها غوراً وأبعدها أثراً في تشكيل العقيدة الصوفية في عصره وفي الأجيال التي تلته. فقد قرر مذهب وحدة الوجود في صورته النهائية)) [مقدمة المحقق للفصوص ٧]، وقال ((لم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسس لمدرسته والمفصل لمعانيه ومراميه)) [مقدمة المحقق للفصوص ٢٥]. فالكتاب مصدر أساسي لأهل وحدة الوجود الملحدين، مع أن ابن عربي قال في بداية الكتاب ((أما بعد، فإني رأيت رسول الله > في مبشِّرةٍ أُرِيْتُها في العشر الآخر من محرم سنة سبع وعشرين وستمائة بمحروسة دمشق، وبيده > كتاب، فقال لي : هذا "كتاب فصوص الحكم" خذه واخرج به إلى الناس ينتفعون به، فقلت : السمع والطاعة لله ولرسوله وأُولِي الأمر منا كما أُمِرنا. فحقّقتُ الأمنية وأخلصتُ النية وجردت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدَّه لي رسول الله > من غير زيادة ولا نقصان)) [فصوص الحكم ٤٧]. وقد ادعى في هذا الكلام أن هذا الكتاب -المليء بالكفر والإلحاد- جاء من عند رسول الله > ولم يزِد ابنُ عربي فيه ولو حرفاً واحداً

(٤) فصوص الحكم ٧٦

الخـــرّاز[(١)] حيث قال ((فهو عين ما ظهر، وهو عين ما بطن في حال ظهوره، وما ثَمَّ من يراه غيره، وما ثم من يبطن عنه))[(٢)] وأمثالهما كالتلمساني[(٣)] وابن سبعين[(٤)]. وحقيقة قولهم أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها، وذاتها متكثرة بصفاتها وأسمائها لا تعدد فيها إلا بالاعتبارات والنِّسَب والإضافات. وهي قديمة أزلية أبدية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. فهي بحر الوجود الزاخر الذي لا ساحل له، وليس الوجود المُدرَك المحسوس إلا أمواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه. فإذا نظرت إليها من حيث ذاتها قلت : هي "الحق"، وإذا نظرت إليها من حيث صفاتها وأسمائها –أي من حيث ظهورها في أعيان الممكنات- قلت : هي "الخلق" أو العالم، فهي الحق والخلق. وقد قال ابن عربي : فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها[(٥)]

(١) وأبو سعيد الخراز هو أحمد بن عيسى الخراز الصوفي أبو سعيد، من أهل بغداد، توفي سنة ٢٧٧ [انظر البداية والنهاية ٦٢٦/١٤، وسير أعلام النبلاء ٤١٩/١٣]

(٢) وقد نقل كلامه ابنُ عربي في فصوص الحكم ٧٧ وكذا شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ١٢٤/٥

(٣) هو سليمان بن علي بن عبد الله بن علي بن ياسين الكوفي ثم التلمساني، أبو الربيع عفيف الدين، الأديب الشاعر ،وله كتاب شرح أسماء الله الحسنى وشرح مواقف النفري، وكان منتحلا في أقواله وأفعاله طريقة ابن عربي ونُسِبَ إلى عظائم في الأقوال والاعتقاد في الحلول والاتحاد والزندقة والكفر المحض، وتوفي سنة ٦٩٠هـ [انظر الوافي بالوفيات ٢٤٩/١٥، والعبر ٣٧٢/٣، والبداية والنهاية ٦٤٥/١٧، والمنهل الصافي ٣٨/٦]

(٤) وهو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد بن نصر بن محمد بن سبعين، قطب الدين أبو محمد المقدسي، اشتغل بعلم الفلسفة، فكان من زهاد الفلاسفة القائلين بوحدة الوجود، وصنّف فيها، له كتاب "الهو"، وتوفي سنة ٦٦٩هـ [انظر العبر ٣٢٠/٣ والبداية والنهاية ٤٩٧/١٧]

(٥) انظر مقدمة محقق الصوص ٢٤-٢٥ وكذا بيان شيخ الإسلام ابن تيمية لحقيقة مذهبهم [انظر مجموع الفتاوى ١٢٤/٢]

فعُبّاد الأصنام عندهم لم يعبدوا غير الله، لأنه ما عندهم له غير، ولهذا جعلوا قوله تعالى ﴿ g h i j k l ﴾[1] بمعنى قدَّر ربك أن لا تعبدوا إلا إياه اذ ليس عندهم غير له تُتَصور عبادتُه، فكل عابد صنمٍ إنما عبد الله.

وقد جعل ابن عربي عُبَّادَ العجل مصيبين، وذكر أن موسى عليه السلام أنكر على هارون إنكارَه عليهم عبادةَ العجل[2]، قال ابن عربي ((كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحابُ العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء))[3]، وقال في قوله تعالى ﴿ u v w x y z { | } ~ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾[4] ((فإنهم إذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهًا يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله))[5]، قال شيخ الإسلام ~ ((هو من الكفر المعلوم بالاضطرار من جميع الملل، فإن أهل الملل متفقون على أن الرسل ‡ جميعهم نهوا عن عبادة الأصنام وكفروا من يفعل ذلك وأن المؤمن لا يكون مؤمنًا حتى يتبرأ من عبادة الأصنام))[6]، وقال ~ ((فمن قال إن عباد الأصنام لو تركوهم لجهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء فهو أكفر من اليهود والنصارى، ومن لم يكفرهم فهو أكفر من اليهود

---

(١) سورة الإسراء: ٢٣

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢/١٢٤

(٣) فصوص الحكم ١٩٢

(٤) سورة نوح: ٢٣

(٥) فصوص الحكم ٧٢

(٦) مجموع الفتاوى ٢/١٢٨

والنصارى، فإن اليهود والنصارى يكفرون عباد الأصنام فكيف من يجعل تارك عبادة الأصنام جاهلا من الحق بقدر ما ترك منها؟))[(١)]

وقد جعل ابن عربي فرعونَ من كبار العارفين المحققين وأنه كان مصيبا في دعواه الربوبية[(٢)]، قال ((ولما كان فرعون في منصب التحكم صاحب الوقت وأنه الخليفة بالسيف -وإن جار في العرف الناموسي- لذلك قال ﴿ I J K ﴾[(٣)] أي وإن كان الكل أربابًا بنسبة ما فأنا الأعلى منهم بما أعطيته في الظاهر من الحكم فيهم. ولما علمت السحرة صدقه في مقاله لم ينكروه وأقروا له بذلك، وقالوا له ... ﴿ فَٱقْضِ مَآ أَنتَ قَاضٍ ﴾[(٤)] فالدولة لك، فصح قول فرعون ﴿ I J K ﴾ وإن كان عين الحق فالصورة لفرعون))[(٥)]

قال شيخ الإسلام ~ ((ويكفيك معرفةً بكفرهم أن من أخف أقوالهم أن فرعون مات مؤمنًا بريئاً من الذنوب، كما قال [ابن عربي] : "وكان موسى قرة عين لفرعون بالإيمان الذى أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهرًا مطهَّرًا ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يجُب ما قبله"[(٦)]، وقد علم بالاضطرار من دين أهل الملل؛ المسلمين واليهود والنصارى أن فرعون من أكفر الخلق بالله، بل لم يقص الله في القرآن قصة كافر باسمه الخاص أعظم من قصة فرعون، ولا ذكر عن أحد من الكفار من كفره وطغيانه وعلوه أعظم مما ذكر عن فرعون))[(٧)]

(١) مجموع الفتاوى ٢/١٢٨-١٢٩
(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢/١٢٤
(٣) سورة النازعات: ٢٤
(٤) سورة طه: ٧٢
(٥) فصوص الحكم ٢١٠-٢١١
(٦) فصوص الحكم ٢٠١
(٧) مجموع الفتاوى ٢/١٢٥

ثم إن مذهب الاتحادية أشد كفراً من مذهب الطائفة الثانية القائلين بأن الله في كل مكان، قال شيخ الإسلام ~ ((والسلف والأئمة كفروا الجهمية لما قالوا إنه في كل مكان[1]، وكان مما أنكروه عليهم أنه كيف يكون في البطون والحشوش والأخلية؟ تعالى الله عن ذلك، فكيف بمن يجعله نفس وجود البطون والحشوش والأخلية والنجاسات والأقذار؟... وأين المشبهة المجسمة من هؤلاء؟، فإن هؤلاء غاية كفرهم أن يجعلوه مثل المخلوقات لكن يقولون هو قديم وهى محدثة، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات وجعلوه نفس الأجسام المصنوعات ووصفوه بجميع النقائص والآفات التى يوصف بهما كل كافر وكل فاجر وكل شيطان وكل سبع وكل حية من الحيات، فتعالى الله عن إفكهم وضلالهم، وسبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا))[2]

وأهل وحدة الوجود يحتجون بنصوص المعية والقرب ويتأولون نصوص العلو والاستواء[3]

والاستواء[3]

---

(١) قال شيخ الإسلام ~ ((ولا ريب أن إلحاد هؤلاء المتأخرين وتجهمهم وزندقتهم تفريع وتكميل لإلحاد هذه الجهمية الأولى وتجهمها وزندقتها)) [مجموع الفتاوى ٢/١٤٠]

(٢) مجموع الفتاوى ٢/١٢٦، وقد قرر شيخ الإسلام كفر هؤلاء الاتحادية بالأدلة الكثيرة وأكّده تأكيداً ثم ختمه بقوله ~ ((وأما من قال لكلامهم تأويل يوافق الشريعة فإنه من رؤوسهم وأئمتهم، فإنه ان كان ذكيا فإنه يعرف كذب نفسه فيما قاله، وإن كان معتقدا لهذا باطنا وظاهرا فهو أكفر من النصارى، فمن لم يكفر هؤلاء وجعل لكلامهم تأويلا كان عن تكفير النصارى بالتثليث والإتحاد أبعد)) [مجموع الفتاوى ٢/١٣٣]

(٣) سيأتي ذكر أدلة الاتحادية مع مناقشتها في المبحث الثاني من هذا الفصل إن شاء الله

المبحث الأول : شبهات القائلين بأن الله لا خارج العالم ولا داخله وأجوبة شيخ الإسلام ~ عنها

التمهيد : الرد المجمل من كلام شيخ الإسلام ~ على هذا القول

قبل البدء بذكر الشبهات بالتفصيل مع نقضها من كلام شيخ الإسلام ~ يحسن توضيح فساد هذا القول بذكر رد شيخ الإسلام عليه رداً إجمالياً كما في الوجوه التالية :

الوجه الأول : أن ((الموصوف بهذه الصفات السلبية [كوصفه بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، ولا يمكن الإشارة إليه] لا يكون إلا ممتنعًا، والامتناع ينافي الوجود فضلاً عن وجوب الوجود، فالواصفون له بهذه الصفات وصفوه بما لا يتصف به إلا ما يمتنع وجودُه، ومن وَصَفَ ما يجب وجودُه بما يمتنع وجودُه فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود. فهم فرُّوا مِن وصفه بالإمكان فوصفوه بالامتناع ومِن وصفِه بالحدوث فوصفوه بالعدم. فالأجسام الجامدة خير من الموصوف بهذه الصفات فضلا عن الأجسام الحية الناقصة فضلا عن الأجسام الحية الكاملة))[١]

الوجه الثاني : بيَّن شيخ الإسلام ~ أن الرازي –وهو ممن قال بأن الله لا خارج العالم ولا داخله- قد خالف قاعدةً ذكرها هو نفسُه في بعض كتبه -كالمحصل[٢]- وهي أنه لا يجوز نفي ما لا يُعلم ثبوته من الصفات، فإن ما لم يقم دليل بثبوته وعدمه لا يجوز نفيه ولا إثباته[٣]. وصرح شيخ الإسلام ~ بأن هذه القاعدة هي التي عليها المحققون، وهي

---

(١) درء التعارض ٦/١٨٢-١٨٣ بتصرف

(٢) ذكر الرازي هذه القاعدة في بعض كتبه كالمحصل في الأفكار ١٨٧ والمطالب العالية ٣/٢٢١، وقد سبق نقلُ كلامه من هذين الكتابين [انظر ص ٩١ من هذه الرسالة]

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٣٣٣-٣٣٥

أحد قولَيْ ابن عقيل[(١)]، بل هو آخر قوليه حيث قال ~ ((فصل عجيب يخفى على كثير من الأصوليين، وذلك أنه كما لا يجوز الإغراق في الإثبات مجاوزة لما أثبته الشرع ودل عليه، كذلك لا يجوز الإغراق في النفي، ولا الإقدام على نفي شيء عن الله إلا بدليل؛ لأن النفي أيضاً لا يؤمن معه إزالة ما وجب له سبحانه. فالنفي يحتاج إلى دليل كما أن الإثبات يحتاج إلى دليل. فكما أن إثبات ما لا يجب له كفرٌ فنفي ما يجوز عليه خطأ وفسق.

ومثال ذلك ذلك أن يغرق هؤلاء الخطباء والقصاص في نفي النقائص عنه، ثم يدرجون فيها نفي ما وردت به السنن، **ويقولون ليس بفوق ولا تحت**، ولا يدرك ولا يعلم، ولا، ولا، فربما ساقوا في نفيهم نفي صفة وردت بها السنة))[(٢)]. قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا هو الصواب عند السلف والأئمة وجماهير المسلمين. فلا يجوز نفي ما لا يعلم ثبوته من الصفات لأن النفي يحتاج إلى دليل، فكيف بنفي بلا دليل ما دل عليه الدليل الظاهر))[(٣)]، فضلاً عما دل عليه الدليل القطعي ودلت عليه الفطرة كعلو الله؟؟. والرازي القائل بهذه القاعدة هو الذي قال إن الله لا داخل العالم ولا خارجه بلا دليل؟!

الوجه الثالث : أن انتفاء هذين جميعاً ممتنع في حق الإنسان محال، فإن جاز وصفه بهذا المحال جاز وصفه بغيره من المحالات. وقد نقل شيخ الإسلام قول ابن كلاب ~ -ما يدل على هذا- ((يقال لهم : إذا قلنا الإنسان لا مماس ولا مباين للمكان فهذا محال، فلابد من نعم، قيل لهم : فهو [يعني الله] لا مماس ولا مباين للمكان، فإذا قالوا : نعم، قيل لهم :

---

(١) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن عبد الله البغدادي الظفري الحنبلي المتكلم، أبو الوفاء، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف، قال الذهبي ((كانوا [يعني أصحابه الحنابلة] ينهونه عن مجالسة المعتزلة ويأبى حتى وقع في حبائلهم وتجسر على تأويل النصوص، نسأل الله السلامة)) ، توفي سنة ٥١٣هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٤٤٣/١٩]

(٢) نقله شيخ الإسلام عن كتاب ابن عقيل "كفاية المفتي" [كما في بيان تلبيس الجهمية ٣٣٥/١]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣٣٥/١ بتصرف

فهو بصفة المحال من المخلوقين الذي لا يكون ولا يثبت إلا في الوهم، فإذا قالوا : نعم، قيل : فينبغي أن يكون بصفة المحال من كل جهة كما كان بصفة المحال من هذه الجهة))(١)

وهذا الإلزام مثل أن يقال : لا عالم ولا جاهل، لا قادر ولا عاجز، لا حي ولا ميت، كما يقول الملاحدة فينفون المتقابلات(٢)

الوجه الرابع : أن سلب هذين جميعاً يوصف به المعدوم الذي ليس يثابت في الإنسان، فإذا وصفوا بهما المعبود فقد جعلوا ما وصفوا به الثابت في حق الخالق، كما وصفوا أنه العدم في حق المخلوق، فإذا جاز أن يوصف بما هو صفة المعدوم في حق المخلوق لزم أن يوصف بنفس العدم كما يوصف المخلوق بأنه عدم إذا وصف بصفات العدم. وقد نقل شيخ الإسلام قول ابن كلاب ~ -ما يدل على هذا- ((وقيل لهم : أليس لا يقال لما ليس ثابتاً في الإنسان مماس ولا مباين؟، فإذا قالوا : نعم، قيل : فأخبرونا عن معبودكم مماس هو أم مباين؟، فإذا قالوا : لا يوصف بهما، قيل لهم : فصفة إثبات الخالق كصفة عدم المخلوق، فلِمَ لا تقولون عدم؟ كما تقولون للإنسان عدم إذا وصفتموه بصفة العدم؟))(٣)

الوجه الخامس : إذا جاز أن يقال : إذا كان ما هو صفة عدم في المخلوق وجوداً في حقه تعالى، جاز أن يكون ما هو جهل في حق المخلوق علماً في حقه، وما هو عجز في حق المخلوق قدرةً في حقه.

وقد نقل شيخ الإسلام قول ابن كلاب ~ -ما يدل على هذا- ((وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق وجوداً له، كان جهل المخلوق علماً له، لأنكم وصفتم العدم الذي هو للمخلوق وجوداً له، فإذا كان العدم وجوداً كان الجهل علماً والعجز قوةً))(٤)

---

(١) نقل شيخ الإسلام كلام ابن كلاب عن ابن فورك [كما في بيان تلبيس الجهمية ١/٩٤-٩٥]

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٩٤-٩٦

(٣) نقل شيخ الإسلام كلام ابن كلاب عن ابن فورك [انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٩٥]

(٤) نقل شيخ الإسلام كلام ابن كلاب عن ابن فورك [انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٩٥]

الوجه السادس : أن الجهمية على طائفتين في هذا الباب، طائفة تقول إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وطائفة تقول إن الله في كل مكان، وهو قول عامة عبادهم وفقهائهم. ولا يمكن لكل طائفة أن تُفسد مقالةَ الأخرى لاشتراكهم في الأصل الفاسد وهو إنكار كون الله فوق العالم. ولهذا كان الحلولية والاتحادية منهم -الذين يقولون إنه في كل مكان- يحتجون على النفاة منهم -الذين يقولون ليس مباينا للعالم ولا مداخلا له- بأنا قد اتفقنا على أنه ليس فوق العالم، وإذا ثبت ذلك تعيّنَ مداخلته للعالم؛ إما أن يكون وجوده وجود العالم، أو يحل في العالم، أو يتحد به.

والذين أنكروا الحلول والاتحاد من الجهمية ليست لهم على هؤلاء حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم، وهو قول المثبتة : إن ما لا يكون لا داخلا ولا مباينا غير موجود، فإن أقروا بصحة هذه الحجة بطل قولُهم، وإن لم يقروا بصحتها أمكن إخوانهم الجهمية الحلولية أن لا يقروا بصحة حجتهم إذ هما من جنس واحد.

فإذا قالوا : الحلول إنما يُعقل إذا كان الحالّ مفتقراً إلى المحل[1]، قال لهم إخوانهم الحلولية : إنما يكون هذا إذا كان الحالّ عرضاً، فضلاً عن أن يكون جسماً، فضلاً عن أن يكون لا جسماً ولا عرضاً. وقالوا أيضاً : إذا جوَّزتم وجودَ موجودٍ لا مباين لغيره ولا حال فيه فلِمَ لا يجوز وجود موجود حالّ في غيره ليس مفتقراً إليه؟

فإذا قالوا : لا نعقل حالاً في شيءٍ إلا مفتقراً إليه، قيل لهم : هذا كما قلتموه للمثبتة — حين قالوا لهم لا نعقل موجوداً إلا مباينا لغيره أو محايثاً له- : هذا من حكم الوهم والخيال[2]

الوجه السابع : إن القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه أفسد من القول بالحلول من وجوه :

---

(١) انظر ما قاله الرازي في محصل الأفكار ١٥٧

(٢) انظر درء التعارض ٦/١٤٨-١٥٩

- إذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم بنفسه لا مباين للعالم ولا محايث له ولا داخل فيه ولا خارج عنه، وعرضنا على العقل وجود موجود في العالم قائم بنفسه لا مماس له ولا مباين له وليس بجسم ولا متحيز أو وجود موجود مباين له وليس بجسم ولا متحيز كان هذا أقرب إلى العقل.

وذلك أن وجود موجود لا يشار إليه ولا يكون متحيزًا لا جسمًا ولا جوهرًا إما أن يكون ممكنا وإما أن لا يكون؛

فإن لم يكن ممكنًا بطل قول من يثبت موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه، وكان حينئذ قول من أثبت موجودًا خارج العالم أو داخله وقال إنه لا يشار إليه أقلُّ فسادًا في العقل من هذا،

وإن كان ممكنًا في العقل، فمن المعلوم إذا قيل مع ذلك : إنه خارج العالم، لم يجب أن يشار إليه ولا يكون جسمًا منقسمًا ولا مطابقًا موازيًا محاذيًا للعرش لا أكبر منه ولا أصغر ولا مساويا"، وكذا إن قيل مع ذلك : إنه حال في العالم، لم يجز أن يقال إنه مماس أو مباين، لأن المماسة والمباينة عندهم من عوارض الجسم المشار إليه، فما لا يكون جسمًا لا يشار إليه لا يوصف لا بهذا ولا بهذا. وإذا كان قائما بنفسه لا يشار إليه امتنع أن يقال هو عرض أو كالعرض المفتقر إلى المحل، بل إثبات ما لا يشار إليه وهو داخل العالم أو خارجه أقرب إلى ما تثبته العقول من إثبات ما لا يشار إليه ولا هو داخل العالم ولا خارجه[١]

- إن حقيقة القول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه هو نفي للمتقابلين المتناقضين بمنزلة قول القرامطة الذين يقولون لا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز، كان قولهم في العقل أفسد من قول من قال بالحلول، فإن كلاهما مبطل لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين أبين في العقل من القول بالحلول. فلهذا لا تكاد تجد أحدًا من نفاة المباينة والمداخلة جميعًا أو من الواقفة في

---

(١) درء التعارض ٦/١٦٠-١٦١

المباينة يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية مناقضةً يبطل بها قولهم، بل أي حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلها، وكانت حجتهم أقوى من حجته[١]

- إطباق العقول السليمة على إنكار قول نفاة المتقابلين أعظم من إطباقها على إنكار قول الحلولية، لأن الموجود الواجب الوجود كلما وُصف بصفات المعدومات الممتنعات كان أعظمَ بطلانًا وفسادًا من وصفه بما هو أقرب إلى الوجود، ومما يبين هذا أن الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ولا توجب كمالاً للموصوف إلا أن تتضمن أمراً وجودياً[٢]

وبعد بيان هذه الوجوه أشرع في ذكر الجواب عن الشبهات التفصيلية التي ألقاها القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه، ويكون ذلك في مطالب :

(١) درء التعارض ٦/١٥٩ بتصرف

(٢) درء التعارض ٦/١٧٦-١٧٧

المطلب الأولى : قولهم : إن ما فى الكتاب والسنة من أن الله فوق العرش يخالفه الظاهر من قوله تعالى ﴿ B CD E F G ﴾[١] وقوله تعالى ﴿ < ? @A B ﴾[٢] ونحوه من آيات المعية

آيات المعية قد استدلت بها طائفتان من الجهمية، الجهمية الحلولية –القائلون بأن الله بذاته في كل مكان- والجهمية نفاة المباينة والمحايثة القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

أما استدلال الجهمية الحلولية بها فقد أشار إليه الإمام أحمد في رده على الجهمية حيث ذكر أن الجهم اعتمد من القرآن على ثلاث آيات تشتبه معانيها على من لا يفهمها، منها قوله تعالى ﴿ B CD E F G ﴾ لينفي بها علوَّه على العرش أو ليثبت بها مع ذلك الحلول والاتحاد وعدم مباينته للمخلوقات[٣].

وأما استدلال الجهمية النفاة فكما ذكره الرازي في كتابه "نهاية العقول في الكلام" حيث ذكر أن من حججِ مُثبتِي الجهة –وهم أهل السنة- «التمسك بظواهر الآيات كقوله تعالى ﴿ Y Z [\ ﴾[٤] ﴿ يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ ﴾[٥] ﴿ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ ﴾[٦] ﴿ µ ¶ إِلَيْهِ ﴾[٧] ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ

---

(١) سورة الأنعام: ٣

(٢) سورة الحديد: ٤

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة ٩٥-٩٦ و١٤٣، وانظر درء التعارض ١٧٥/٥

(٤) سورة طه: ٥

(٥) سورة النحل: ٥٠

(٦) سورة فاطر: ١٠

(٧) سورة المعارج: ٤

عِبَادِهِۦ ﴾[1]) ثم قال الرازي معارضاً ((والجواب عما تمسكوا به: أنا نعارضهم بقوله تعالى ﴿ B C D E F G I J K ﴾[2] وبقوله ﴿ - . / 0

1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @A B CD

E ﴾[3] وبقوله ﴿ * + , - . / ﴾[4] وبقوله ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ ´

µ ﴾[5])[6]

وقال أيضاً في أساس التقديس ((إن ظاهر قوله تعالى ﴿ * + , - . / ﴾ وقوله ﴿ > ? @A B ﴾ وقوله ﴿ v w x y z { | } ﴾[7]

ينفي كونه مستقرًا على العرش، وليس تأويل هذه الآية لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس))[8]

فالجهمية النفاة لم يستدلوا بآيات المعية على أن الله لا داخل العالم ولا خارجه فإنه لا أحد يفهم أن هذه الآيات تدل على ذلك وإنما قصدهم بهذه الآيات معارضةُ آيات العلو والفوقية كي تسقط صحة الاستدلال بها على العلو والفوقية.

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول: بيَّن ~ أن الرازي وموافقيه الجهمية القائلين بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه لم يقولوا أن ظاهر هذه الآيات تدل على كون الله في كل مكان، بل هم أنكروا

---

(١) سورة الأنعام: ١٨ و٦١

(٢) سورة الأنعام: ٣

(٣) سورة المجادلة: ٧

(٤) سورة ق: ١٦

(٥) سورة طه: ٤٦

(٦) نهاية العقول في الكلام ١٨٢ (نقلاً عن بيان تلبيس الجهمية ٥/٣٠٤-٣٠٥)

(٧) سورة الزخرف: ٨٤

(٨) أساس التقديس ٢٠٢

ذلك وأنكروا استدلال الحلولية بهذه الآيات. وإذا كان الأمر كذلك فأين المعارضة؟. فإن المعارضة إما أن تكون في صحة الدليل –*وذلك ببيان انتقاضه أو انتقاض مقدمة من مقدماته*- أو أن تكون المعارضة في الحكم المستنبط من الدليل –*وذلك بإثبات نقيضه بدليل آخر*-، فهم لا يعارضون في الدليل ولا في الحكم. بل يتفقون مع أهل السنة في أن هذه الآيات لا تدل على الحلول. وإذا كان كذلك تبقى تلك الآيات تدل على علو الله بدون المعارضة[١]

الوجه الثاني : ((لا نسلم أن شيئاً من هذه الآيات ظاهرٌ في ذلك [أي كون الله محايثاً للعالم]، ولو سُلِّم ظهوره فمعه قرائنُ لفظيةٌ تبين المراد فلا يكون مراداً، ومع القرائن اللفظية لا يبقى ظاهراً في المحايثة. ثم إنه قد ثبت تفسيره باتفاق سلف الأمة بما ينفي المحايثة، ويُعلم بالحس والعقل ضرورةً ونظراً انتفاء ما يتوهم فيه من المحايثة))[٢].

وتوضيح كون هذه الآيات لا يدل ظاهرها على أن الله في العالم ما يلي :

أما قوله تعالى ﴿ G F E D C B ﴾ ((ليس ظاهرها أن ذاته في السموات والأرض، فإنه لم يقل "وهو في السموات" وإنما قال ﴿ C B ﴾ فالظرف متعلق باسم الله فيكون بمنزلة قوله ﴿ v w x y z { | } ﴾ أي هو إلهُ مَن في السماوات وإله من في الأرض، كما قال الله تعالى ﴿ G H I J K L N O P ﴾[٣] كما فسره أئمة العلم كالإمام أحمد[٤] وغيره إنه المعبود في السماوات والأرض[٥]))[٦]

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥/٣٠٤-٣٠٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣٠٧

(٣) سورة الروم: ٢٧

(٤) كما في الرد على الجهمية والزنادقة ١٤٩

(٥) انظر مجموع الفتاوى ١١/٢٥٠

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١٤

((**وأما آيات المعية** فنحن نعلم بالاضطرار من لغة العرب أنها لا تقتضي أن الله تعالى مختلط بالخلق ممتزج بهم، بل عامة ما استُعمل فيه لفظُ "مع" في القرآن لا يدل على ذلك، لا في الله تعالى ولا في حق المخلوق، وإنما يدل على المقارنة والمصاحبة. وقد قال النبي > «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل»[(١)]))[(٢)]، ((فهو مع المسافر في سفره ومع أهله في وطنه، ولا يلزم من هذا أن تكون ذاته مختلطة بذواتهم كما قال ﴿ ! " #! % & ﴾[(٣)] أي على الإيمان لا أن ذاته في ذاتهم بل هم مصاحبون له، وقوله ﴿ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[(٤)] يدل على موافقتهم في الإيمان وموالاتهم، فالله تعالى عالم بعباده وهو معهم أينما كانوا، وعلمه بهم من لوازم المعية كما قالت المرأة «زوجي طويل النجاد عظيم الرماد قريب البيت من الناد»[(٥)]، فهذا كله حقيقة، ومقصودها أن تعرف لوازم ذلك وهو طول القامة والكرم بكثرة الطعام وقرب البيت من موضع الأضياف))[(٦)]

فـ((كون الشيء مقارناً لغيره أو مصاحباً له لا يمنع أن يكون فوقه، ولا يجب أن تكون ذاته مختلطة ممتزجة بذاته، وإذا لم يكن لفظ "مع" في جميع القرآن يدل على الممازجة والمخالطة عُلم أن ذلك ليس مدلولَ هذه الكلمة. بل كون الشيء مع الشيء على أي وجهٍ قِيْلَ لا يمنع أن يكون فوقَه، ولا يجب أن يكون تحته))[(٧)]

---

(١) قطعة من حديث ابن عمر، أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الحج، باب ما يقول إذا ركب إلى سفر الحج وغيره، رقم ١٣٤٢]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١٥-٣١٦

(٣) سورة الفتح: ٢٩

(٤) سورة النساء: ١٤٦

(٥) مجموع الفتاوى ج٥/ص٤٩٣

(٦) مجموع الفتاوى ٥/١٢٧

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١٥

وأما قوله تعالى ﴿ < ? @A B ﴾ فإن أول الآية وآخرها يدل على أن المراد بالمعية في الآية معية الله بعلمه، قال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < > ? @A B D E F G ﴾[1] وهذه الآية مثل قوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ A B C D E G H I J K L N O P Q R ﴾[2]، وقد قال فيها الإمام أحمد ~ ((يفتح الخبر بعلمه ويختم الخبر بعلمه))[3]، قال شيخ الإسلام ~ ((فبين [الإمام أحمد] أن المراد بذكر المعية أنه عالم بهم كما افتتح الآية بالعلم وختمها بالعلم، وبيَّن سبحانه أنه مع علوه على العرش يعلم ما الخلق عاملون...فبين الإمام أحمد إمكان ذلك بالاعتبار العقلي وضرب مثلين[4] -ولله المثل الأعلى- فقال: لو أن رجلا في يده قوارير فيها ماء صاف لكان بصره قد أحاط بما فيها مع مباينته، فالله -وله المثل الأعلى- قد أحاط بصرُه بخلقه وهو مستوٍ على عرشه، وكذلك لو أن رجلاً بنى دارًا لكان مع خروجه عنها يعلم ما فيها، فالله الذي خلق العالم يعلمه مع علوه عليه كما قال تعالى ﴿ , - . / 0 1 2 ﴾[5]))[6]

وأما قوله تعالى ﴿ * + , - . / ﴾ فإنه لا يدل على أن الله في كل مكان من وجوه؛

(١) سورة الحديد: ٤

(٢) سورة المجادلة: ٧

(٣) الرد على الجهمية والزنادقة ١٥٤

(٤) انظر الرد على الجهمية والزنادقة ١٤٩

(٥) سورة الملك: ١٤

(٦) درء التعارض ١/٢٣٧-٢٣٨

أولاً : ((ليس في القرآن وصف الرب تعالى بالقرب من كل شيء أصلاً [حتى يستدل به على الحلول والاتحاد]، بل قربه الذي في القرآن خاصٌ لا عامٌ كقوله تعالى ﴿ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ ٱلدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾[١] فهو سبحانه قريب ممن دعاه، وكذلك ما في الصحيحين عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنهم كانوا مع النبى > في سفر فكانوا يرفعون أصواتهم بالتكبير فقال «يا أيها الناس أربعوا على أنفسكم فإنكم لا تدعون أصمّ ولا غائبًا، إنما تدعون سميعًا قريبًا، إن الذى تدعونه أقرب إلى أحدكم من عنق راحلته»[٢]، فقال «إن الذى تدعونه أقرب إلى أحدكم» ولم يقل "إنه قريب إلى كل موجود"، وكذلك قول صالح عليه السلام ﴿ فَٱسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّى قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾[٣] هو كقول شعيب عليه السلام ﴿ 9 : ; < = ? @ A B ﴾[٤]

ومعلوم أن قوله ﴿ قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ مقرون بالتوبة والاستغفار، أراد به قريب مجيب لاستغفار المستغفرين التائبين إليه، كما أنه رحيم ودود بهم. وقد قرن القريب بالمجيب، ومعلوم أنه لا يقال إنه مجيب لكل موجود وإنما الاجابة لمن سأله ودعاه، فكذلك قربه سبحانه وتعالى))[٥]

ثانياً : على أحد قولي المفسرين –وهو الأرجح- وهو أن المراد بهذه الآية الملائكةُ، اندفعت المعارضةُ من كل وجه.

---

(١) سورة البقرة: ١٨٦

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير، رقم ٢٩٩٢] ومسلم في صحيحه [كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب خفض الصوت بالذكر، رقم ٢٧٠٤]

(٣) سورة هود: ٦١

(٤) سورة هود: ٩٠

(٥) مجموع الفتاوى ٥/٤٩٣

قال شيخ الإسلام ~ ((هو قرب ذوات الملائكة وقرب علم الله، فذاتهم أقرب إلى قلب العبد من حبل الوريد، فيجوز أن يكون بعضهم أقرب إلى بعضه من بعض، ولهذا قال في تمام الآية ﴿ 1 2 3 ﴾[١] فقوله ﴿ 1 ﴾ ظرف، فأخبر أنهم أقرب إليه من حبل الوريد حين يتلقى المتلقيان ما يقول، فهذا كله خبر عن الملائكة))[٢] وقال ~ في موضع آخر ((فقيد القرب بهذا الزمان وهو زمان تلقي المتلقيين قَعِيد عن اليمين وقعيد عن الشمال، وهما الملكان الحافظان اللذان يكتبان كما قال ﴿ : ; < = > ? @ A ﴾[٣]، ومعلوم أنه لو كان المراد قرب ذات الرب لم يختص ذلك بهذه الحال، ولم يكن لذكر القعيدين والرقيب والعتيد معنىً مناسب))[٤]

ثالثاً : على القول بأن المراد بهذه الآية اللهُ فلا منافاة أيضًا بين علوه وبين قربه لأن المراد هو قرب الله بعلمه وقدرته. قال شيخ الإسلام ~ ((ذكر أبو الفرج[٥] القولين[٦]؛ أنهم الملائكة وذكره عن ابن عباس رضي الله عنهما وأنه القرب بالعلم. وهؤلاء كلهم مقصودهم أنه

---

(١) سورة ق: ١٧

(٢) مجموع الفتاوى ٥/١٢٩ و٥/٢٣٦

(٣) سورة ق: ١٨

(٤) مجموع الفتاوى ٥/٥٠٥

(٥) هو عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن عبيد الله بن حمادى بن أحمد بن محمد بن جعفر الجوزي، جمال الدين أبو الفرج القرشي البغدادي الحنبلي، برز في علوم كثيرة وجمع المصنفات الكبار والصغار نحوًا من ثلاثمائة مصنف، وكتب بيده نحوًا من مائتي مجلدة، وله في العلوم كلها اليد الطولى والمشاركات في سائر أنواعها من التفسير والحديث والتاريخ والحساب والفقه واللغة والنحو. ومن مصنفاته زاد المسير في التفسير والمنتظم في تواريخ الأمم، وتوفي سنة ٥٩٧هـ [انظر البداية والنهاية ١٦/٧٠٦ وسير أعلام النبلاء ٢١/٣٦٥]

(٦) ولم أجد في زاد المسير إلا ذِكرَ قولٍ واحد فقط وهو قرب الله بعلمه [انظر زاد المسير ٨/٩]، فلعل ابن الجوزي ذكره في كتاب آخر

ليس المراد أن ذات الباري جل وعلا قريبة من وريد العبد))(1)، وقد ضعّف شيخ الإسلام ~ هذا القول لأن القرب لا يكون عاماً وإنما يكون خاصاً، وعلمُ الله عامٌ في كل خلقه(2).

رابعاً : على تسليم أن المراد بالآية قرب ذات الله من حبل الوريد فلم يتأت مع مذهب الحلول وذلك أن الحلولية يقولون إنه في كل مكان، أو إنه قريب من كل شيء بذاته، ولا يخصُّون بذلك شيئًا دون شيءٍ، وعلى هذا لا يصلح أن يقال أنه قريب من حبل الوريد دون سائر الأعضاء(3)

الوجه الثالث : إذا سُلِّم أن ظاهر هذه الآيات يدل على الحلول فقُدِّر تعارضُ الصنفين من الآيات في الظاهر ((كان ذلك مُحْوِجاً إلى تأويل أحدهما [حتى يتوافقا]، فلماذا يجب تأويل الصنفين جميعاً [حتى يقال إن الله لا داخل العالم ولا خارجه؟]. بل لو قال لهم القائلون إنه في كل مكان : نحن نقول بنصوص المحايثة ونتأول نصوص المباينة لكانوا أقرب إلى اتباع النصوص منهم))(4)

فإنه ((من المعلوم أن النصوص إذا تعارضت فالواجب استعمالهما جميعاً [فنقول بأن الله فوق العرش وبذاته في كل مكان] أو ترجيح أحد الصنفين وتأويل الآخر [فنقول إنه فوق العرش فقط لا في كل مكان أو العكس]، فأما ترك العمل بجميع النصوص [فنقول إنه لا فوق العرش ولا في كل مكان، وإنما لا داخل العالم ولا خارجه] فلا يقوله أحد ولا يستحله مسلم))(5)

---

(1) مجموع الفتاوى ٥/٥٠٢ بتصرف

(2) انظر مجموع الفتاوى ٥/٤٩٤ و٥٠٢

(3) انظر مجموع الفتاوى ٥/٥٠٥

(4) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣٠٨-٣٠٩

(5) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١٠

الوجه الرابع : «أن يقال : ظاهر هذه الآيات إما أن يقتضي أنه بذاته في كل مكان أو لا يقتضي، فإن اقتضى الأول وجب القول بمضمون الصنفين جميعاً فيقال : إنه فوق العرش وإنه بذاته في كل مكان كما تقوله طائفة من الجهمية...، [فيحتاجون هم –القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه- أن يجيبوا] إخوانه هؤلاء الجهمية عن دلالة الصنفين من الآيات على مذهبهم.

وإن لم يقتضي أنه بذاته في كل مكان [كما قالت نفاة المحايثة والمباينة]... لم يصلح لمعارضة ما دل على أنه فوق العرش. فقد ظهر على التقديرين بطلان قولهم»(١)

الوجه الخامس : إذا كان الحق هو ما قالوه من أن الله لا داخل العالم ولا خارجه فالقرآن لم يدل عليه لا نصاً ولا ظاهراً. بل كان القرآن قد أكثر من ذكر الآيات التي ظاهرها كفر وضلال، فإنه على قولهم أن ظاهر النصوص في هذا الباب على صنفين فقط؛ إما ما هو ظاهره يدل على العلو والفوقية –وهو كثير جداً- وإما ما هو ظاهره يدل على أنه بذاته في كل مكان –وهو قليل-، وأما الحق الذي يجب اعتقاده –وهو أن الله لا داخل العالم ولا خارجه-فلم يذكره القرآن قط. وحينئذٍ عدم الكتاب والرسول في هذا الباب خير وأنفع للخلق(٢)

الوجه السادس : «لو فرضنا الحاجة إلى التأويل فلا ريب أنه على خلاف الأصل، وما كان على خلاف الأصل فتكثيره على خلاف الأصل، فإذا كان أحد القولين مستلزماً لتأويل آيات قليلة اثنتين أو ثلاث أو عشر، والقول الآخر ... يستلزم تأويلَ نحو خمسمائة موضع لم يكن هذا القول مثل ذاك. بل كان كل قول أقرب إلى تقرير النصوص خيراً من القول المقتضي تأويلَها»(٣). فالقول بأن الله على العرش يستلزم تأويل النصوص القليلة – على فرض أن ظاهرها يدل على الحلول- وأما القول بأن الله في كل مكان يستلزم تأويل

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣٠٩-٣١٠

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١١-٣١٣

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٣١٦

مئات من نصوص العلو، والقول بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه أشد فساداً حيث يستلزم تأويل الصنفين من النصوص. وبهذا تبين بطلان قول الرازي ((وليس تأويل هذه الآية [يعني الآيات التي ظاهرها -عنده- تدل على مذهب الحلول] لنفي الآيات التي تمسكوا بها على ظاهرها أولى من العكس))(١)

الوجه السابع : أن نصوص العلو الكثيرة لا تحتمل التأويل، فـ((كل من تدبر هذه النصوص بلا هوى ونظر فيما جاء عن السلف في تفسيرها ... أفاده ذلك علماً ضرورياً من أقوى العلوم الضرورية...، والعلم الضروري لا يندفع بالتأويلات))(٢). وقد نقل شيخ الإسلام ~ قولَ ابن رشد ~ ((وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجهة [...وذكر بعض الآيات، ثم قال...] إلى غير ذلك من الآيات **التي إن سلط التأويل عليها عاد الشرع كلها مؤولاً**، وإن قيل فيها : إنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين، وأن من السماء نزلت الكتب))(٣)

الوجه الثامن : ((إن الظواهر إذا تعاضدت على مدلول واحد صار قطعيًّا كأخبار الآحاد إذا تواردت على معنى واحد صار تواتراً، فإن الظنون إذا كثرت وتعاضدت صارت تفيد العلم اليقيني، وهذه النصوص [يعني نصوص العلو والفوقية] كذلك))(٤)

---

(١) أساس التقديس ٢٠٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣١٧/٥

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٥ كما نقله شيخ الإسلام ~ في بيان تلبيس الجهمية ١٥٨/١-١٥٩

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣١٦/٥

المطلب الثاني : استدلالهم بقول النبي > «لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم فى الصلاة أو لا ترجع إليهم أبصارهم»(١) على إنكار كون الله على العرش، فالله ليس في السماء فيُنهى عن رفع البصر إلى السماء لعدم وجوده فيها .

ذكر شيخ الإسلام هذه الشبهة ونسبها إلى بعض جهال الجهمية(٢)، فإن الجهمية قد فهموا من هذا الحديث اتباعاً لأهوائهم أن الله ليس في السماء، لذلك نهى عن رفع البصر إليها لعدم وجوده فيها.

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة من جوه:

الوجه الأول : بيّن شيخ الإسلام ~ أن النهي عن رفع البصر إلى السماء جاء على لسان المصطفى > ((لأن الداعي السائل الذى يؤمر بالخشوع -وهو الذل والسكوت- لا يناسب حاله أن ينظر إلى ناحيةِ مَن يدعوه ويسأله، بل يناسب حاله الإطراق وغض بصره أمامه))(٣) وأورد ~ حديثاً في هذا وهو ما رواه ابن سيرين(٤) «أن النبي > كان يرفع بصره في الصلاة إلى السماء حتى أنزل الله تعالى ﴿ ! " # $ % & '

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب صفة الصلاة، باب رفع البصر إلى السماء في الصلاة، رقم ٧٥٠] من حديث أنس بن مالك ﵁ ومسلم –واللفظ له- في صحيحه [كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء في الصلاة، رقم ٤٢٩] من حديث أبي هريرة وجابر بن سمرة ﵄

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٥٧٧/٦

(٣) مجموع الفتاوى ٥٧٧/٦

(٤) وهو محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر ابن أبي عمرة البصري، ثقة ثبت عابد كبير القدر، توفي سنة ١١٠هـ [تقريب التهذيب ٨٥٣]

) (﴾[1] فكان بصره لا يجاوز موضع سجوده»، ولكن الحديث مرسل لا يصح الاحتجاج به[2].

الوجه الثاني : «فلو كان الأمر [كما زعمته الجهمية من أن النهي لعدم وجود الله في السماء] لكان النهى عن رفع البصر شاملاً لجميع أحوال العبد، وقد قال تعالى ﴿ l m n o p q ﴾[3] فليس العبد ينهى عن رفع بصره مطلقًا وإنما نهي في الوقت الذى يؤمر فيه بالخشوع، لأن خفض البصر من تمام الخشوع كما قال تعالى ﴿ ! " # $ % ﴾[4] وقال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * ﴾[5]»[6]

---

(١) سورة المؤمنون: ١ - ٢

(٢) أخرجه ابن أبي الشيبة في المصنف [كتاب الصلاة، في الرجل يرفع بصره إلى السماء في الصلاة، برقم ٦٣٨٠]، وعبد الرزاق في المصنف [كتاب الصلاة، باب رفع الرجل بصره إلى السماء، رقم ٣٢٦١]، والبيهقي في السنن الصغير [كتاب الصلاة، باب الخشوع في الصلاة والإقبال عليها وإتمام ركوعها وسجودها، رقم ٨٤١]، وقال محقق المصنف لابن أبي شيبة (محمد عوامة) «هذا مرسل ورجاله ثقات» [المصنف لابن أبي شيبة ٣٦٥/٤]، وقد روي مسنداً عن أبي هريرة ولكن المحفوظ هو من مراسيل ابن سيرين كما قال ذلك البيهقي [سنن الصغير للبيهقي ٣٠٤/١]. والحديث ضعّفه الألباني في إرواء الغليل ٧١/٢ رقم ٣٥٤

(٣) سورة البقرة: ١٤٤

(٤) سورة القمر: ٧

(٥) سورة الشورى: ٤٥

(٦) مجموع الفتاوى ٥٧٨/٦

الوجه الثالث : ((فلو كان النهي عن رفع البصر إلى السماء -وليس في السماء إلهٌ-، لكان لا فرق بين رفعه إلى السماء ورده إلى جميع الجهات))[1] لأن الله -عند الجهمية- ليس في أي جهة بل لا داخل العالم ولا خارجه

الوجه الرابع : ((لو كان مقصوده أن ينهى الناس أن يعتقدوا أن الله في السماء أو يقصدوا بقلوبهم التوجه إلى العلو لَبَيَّن لهم ذلك كما بين لهم سائر الاحكام، فكيف وليس في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا في قول سلف الأمة حرفٌ واحدٌ يذكر فيه أنه ليس الله فوق العرش أو أنه ليس فوق السماء أو أنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا محايث له ولا مباين له، أو أنه لا يقصد العبد إذا دعاه العلو دون سائر الجهات، بل جميع ما يقوله الجهمية من النفي -ويزعمون أنه الحق- ليس معهم به حرف من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا قول أحد من سلف الأمة وأئمتها.

بل الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة مملوءة بما يدل على نقيض قولهم وهم يقولون : إن ظاهر ذلك كفر فنؤول أو نفوض، فعلى قولهم ليس في الكتاب والسنة وأقوال السلف والأئمة في هذا الباب إلا ما ظاهره الكفر وليس فيها من الايمان في هذا الباب شيء))[2]

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٧٨

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٥٧٨-٥٧٩

المطلب الثالث : قولهم : إن ما ورد في النصوص من أن الأشياء تنزل من الله لا يلزم منه أن تكون من السماء، كقوله تعالى ﴿ - . / 0 1 ﴾[1] وقوله ﴿ (* + , - . ﴾[2]

وقد لجأت الجهمية إلى التأويل أمام النصوص الشرعية الكثيرة في إثبات العلو، ومن أنواع الأدلة لإثبات العلو كون الأشياء تنزل من الله كالملائكة والكتب والأمر – كما سبق بيانه-، فقالوا : إن النزول لا يلزم أن يكون من فوق إلى تحت بدليل قوله ﴿ - . / 0 1 ﴾. قال الرازي ((ومعلوم أن الحديد ما نزل جرمُه من السماء إلى الأرض وقال ﴿ (* + , - . ﴾ ومعلوم أن الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض)) [3]

وذكر شيخ الإسلام أن الجهمية قالوا في مثل هذه الآيات أن "أنزل" بمعنى "خلق"[4]

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول : أنهم لم يذكروا ما يدل على صحة قولهم "معلوم أن الحديد ما نزل وأن الأنعام ما نزلت"، فهل هذا معلوم بضرورة؟ أم بدليل؟. فلو نازعهم منازع وقال : هذا غير معلوم لنا، إذ من الممكن نزول أصل هذا الحيوان كنزول أصل الإنسان لاَحتاجوا إلى ما يدفع به هذا[5]

الوجه الثاني : أن الله لم يقل : أنزلنا الحديد من السماء، ولا قال : أنزلنا لكم ثمانية أزواج من السماء، فقول القائل : معلوم أن الحديد لم ينزل جرمه من السماء إلى الأرض وأن

(١) سورة الحديد: ٢٥

(٢) سورة الزمر: ٦

(٣) أساس التقديس ١٠٦

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٢٤٦/١٢ وبيان تلبيس الجهمية ٨/٦

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٦

الأنعام ما نزلت من السماء إلى الأرض، لا يعارض ظاهر القرآن حتى يقال: ظاهر القرآن ليس بحق ويحتاج إلى التأويل[(١)]. وإنما قال ﴿ - . ﴾ بدون التقييد بالسماء، وقد بين شيخ الإسلام / أنواع النزول في كتاب الله فقال «النزول في كتاب الله ﷻ ثلاثة أنواع؛ نزول مقيد بأنه منه، ونزول مقيد بأنه من السماء، ونزول غير مقيد لا بهذا ولا بهذا.

فالأول لم يرد إلا في القرآن كما قال تعالى ﴿ k l m n o p q r s ﴾[(٢)] وقال ﴿نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ﴾[(٣)]...

وأما النزول المقيد بالسماء فقوله ﴿ _ ` a ﴾[(٤)]، والسماء اسم جنس لكل ما علا، فإذا قيد بشيء معين تقيد به، فقوله في غير موضع ﴿ ` a ﴾[(٥)] مطلقٌ أي في العلو، ثم قد بينه في موضع آخر بقوله ﴿ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ ﴾[(٦)] وقوله ﴿فَتَرَى ٱلْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَٰلِهِۦ ﴾[(٧)] أي أنه منزل من السحاب...

وأما المطلق ففي مواضع منها ما ذكره من إنزال السكينة بقوله ﴿ k l m n o p q ﴾[(٨)] وقوله ﴿ < = > ? @ A q ﴾[(١)]...

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٦/٥

(٢) سورة الأنعام: ١١٤

(٣) سورة النحل: ١٠٢

(٤) سورة الفرقان: ٤٨

(٥) سورة الفرقان: ٤٨ وسورة المؤمنون: ١٨ وسورة لقمان: ١٠

(٦) سورة الواقعة: ٦٩

(٧) سورة النور: ٤٣

(٨) سورة الفتح: ٢٦

ومن ذلك إنزال الميزان... إنزال النعاس(٢)...إنزال الحديد))(٣)

وإنزال الحديد من النوع الثالث وهو الإنزال المطلق، ومعلوم أن ((الإنزال يقتضي أن يكون من محلٍّ عالٍ، ولا ريب أن الحديد إنما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عاليةٌ على الأرض)) (٤)

((ويوضح هذا أن الله تعالى فرَّق بين إنزال الكتاب والميزان، فذكر أنه أنزل ذلك مع الرسل حيث قال ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + ﴾(٥) وبَيْنَ إنزال الحديد حيث وصفه بإنزال مطلق في قوله ﴿ - . / 0 1 2 3 ﴾(٦)

ومثل هذا الإنزال المطلق إنزال نوح عليه السلام من السفينة إلى الأرض، قال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , - . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 ﴾(٧)، ويقرر ذلك أن الله تعالى قال لنوح ﴿ R S T U

=

(١) سورة الفتح: ٤

(٢) كما في قوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + ﴾ [سورة آل عمران: ١٥٤]

(٣) مجموع الفتاوى ١٢/٢٤٧-٢٥١

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٦/٥

(٥) سورة الحديد: ٢٥

(٦) سورة الحديد: ٢٥

(٧) سورة المؤمنون: ٢٨ - ٢٩

V W X Y Z] ا ﴾[1] بعد قوله ﴿وَغِيضَ ٱلْمَآءُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ وَٱسْتَوَتْ عَلَى ٱلْجُودِيِّ ﴾[2] ، فهذا هبوط من السفينة))[3]

((وأما قوله ﴿ (* + , - . ﴾ فإنه ينزل الماء من أصلاب الذكور إلى بطون الإناث، ثم ينزل الأجنةُ من بطون الإناث إلى الأرض، فأنزل فيها ثمانية أزواج... فالأنعام يعلو بعضها بعضاً وهي قائمة أو قاعدة، وتلد وهي كذلك قائمة، فينزل الله منها أولادها[4]، وتسمية ذلك إنزالاً أبلغ من تسمية إخراج المني إنزالاً -ومن المشهور في اللغة أنه يقال عن بني آدم أنزل الماء أو المني و لم يُنزل-))[5]

الوجه الثالث : ((من الناس من قد روى أنه ينزل من السماء حديدٌ))[6].

---

(١) سورة هود: ٤٨

(٢) سورة هود: ٤٤

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٦/٨-٩ بتصرف

(٤) وهذا على احتمال أن "مِنْ" في قوله تعالى ﴿ (* + , - . ﴾ لابتداء الغاية. وقد وقد بيّن شيخ الإسلام ~ أن "مِنْ" في قوله تعالى ﴿ (* + , - . ﴾ يحتمل وجهين؛

الأول : أن تكون لبيان الجنس، والمعنى : "وأنزل ثمانية أزواج"، وإنزالها كإنزال المني،

الثاني : أن تكون لابتداء الغاية، والمعنى : أنه أنزل ثمانية أزواج أنزلها من الأنعام، فيكون قد ذكر المحل الذي أُنزلتْ منه. [انظر بيان تلبيس الجهمية ٦/١٣]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٦/١٠-١١ بتصرف

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٦/٥، ولكن قد بين شيخ الإسلام ~ ضعفَ هذا الوجه في موضع آخر لكون ما استُدل به لهذا الوجه كله ضعيف. قال شيخ الإسلام ~ ((وما يذكر عن ابن عباس رضي الله عنهما «أن آدم عليه السلام نزل من الجنة ومعه خمسة أشياء من حديد السندان والكلبتان والمنقعة والمطرقة والإبرة» فهو كذب لا يثبت مثله. وكذلك الحديث الذي رواه الثعلبي عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبى > «أن الله أنزل أربع بركات من السماء إلى الأرض، فأنزل الحديد والماء والنار والملح» =

المطلب الرابع : قولهم : إثبات العلو لله يستلزم أن يكون الله في جهة، والله منزه عن جهات العالم الست، وإثبات الجهة يوجب إثبات المكان لله، وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية

قال الرازي ((لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز، وما كان كذلك لم يكن في جهة أصلاً، وذلك معلوم بالضرورة، ولأَنَّ مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعي مخصِّصاً...وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجوداً...وذلك الموجود إن لم يكن مشاراً إليه لم يكن الموجود فيه مشاراً إليه،
فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسماً، فإذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان الباري تعالى حالاًّ في الجسم وهو محال،
وإن كان بالعرض كان ذلك العرض حالاً في الجسم، فالباري لما كان حالاًّ فيه كان حالاًّ في الجسم))(١)

=
حديث موضوع مكذوب، في إسناده سيف بن محمد بن أخت سفيان الثورى ~ وهو من الكذابين المعروفين بالكذب...

والناس يشهدون أن هذه الآلات تصنع من حديد المعادن.

فإن قيل : أن آدم عليه السلام نزل معه جميع الآلات، فهذه مكابرة للعيان، وإن قيل : بل نزل معه آلة واحدة وتلك لا تعرف، فأي فائدة في هذا لسائر الناس؟، ثم ما يصنع بهذه الآلات إذا لم يكن ثم حديد موجود يطرق بهذه الآلات؟...ثم أخبر أنه أنزل الحديد؟، فكان المقصود الأكبر بذكر الحديد هو اتخاذ آلات الجهاد منه كالسيف والسنان والنصل وما أشبه ذلك الذي به ينصر الله ورسوله، وهذه لم تنزل من السماء. فإن قيل نزلت الآلة التى يطبع بها، قيل : فالله أخبر أنه أنزل الحديد لهذه المعاني المتقدمة والآلة وحدها لا تكفى، بل لابد من مادة يصنع بها آلات الجهاد)) [مجموع الفتاوى ١٢/٢٥١-٢٥٣]

(١) محصل الأفكار ١٥٧

وقال السنوسي(١) ((أن يكون ليس في جهة من الجهات، لأنه لا يعمرها إلا الأجرام))، وقال ((لأن شغل الجهة يستلزم التحيز، وكل متحيز جرم، والله جل وعلا يستحيل أن يكون جرما))(٢)

والجواب على هذه الشبهة من كلام أبي الوليد بن رشد ~ –كما نقله شيخ الإسلام ~ (٣)- بأن هذا كله غير لازم، ويكون الجواب في النقاط التالية :

الأولى : بيَّن ابن رشد –كما نقل ذلك شيخ الإسلام- التفريقَ بين الجهة والمكان، فالجهة غير المكان.

قال ~ ((**فإن الجهة غير المكان**، وذلك أن الجهة هي إما سطوح الجسم نفسه المحيطة به، وهي ستة، وبهذا نقول إن للحيوان فوقًا وأسفلاً ويمينًا وشمالاً وأمامًا وخلفًا، وإما سطوح جسم آخر تحيط بالجسم من الجهات الست(٤). فأما الجهات التي هي سطوح الجسم نفسه فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً، وأما سطوحُ الأجسامِ المحيطةُ به فهي له

---

(١) وهو محمد بن يوسف بن الحسين التلمساني السنوسي الحسني السيد الشريف، أبو عبد الله، متكلم، له التصانيف الكثيرة، منها أم البراهين في العقائد، توحيد أهل العرفان، شرح لامية الجزائري في الكلام. توفي ٨٩٥ هـ [انظر كشف الظنون ١/١٧٠ ومعجم المؤلفين ٣/٨٧١]

(٢) شرح العقيدة الوسطى ١٢٤-١٢٥

(٣) في بيان تلبيس الجهمية ١/١٥٩-١٦٢ ودرء التعارض ٦/٢١٤-٢١٦، وهو موجود في الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٥-١٤٧

وقد قال شيخ الإسلام ~ ((وابن رشد هذا مع خبرته بكلام هؤلاء [يعني الفلاسفة] وموافقته لهم يقول : إن جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي والأشعري والقاضي أبي بكر وأبي الحسن التميمي وابن الزاغوني وأمثالهم ممن يقول إن الله فوق العرش وليس بجسم. وقال هؤلاء المتفلسفة كما يقوله هؤلاء المتكلمون الصفاتية إن إثبات العلو لله لا يوجب إثبات الجسمية بل ولا إثبات المكان)) [درء التعارض ٦/٢٤٢-٢٤٣]

(٤) وقد ذكر مثل هذا شيخ الإسلام كما في بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٦٢

مكان، مثل سطوح الهواء المحيطة بالإنسان وسطوح الفلك المحيطة بسطوح الهواء هي أيضًا مكان للهواء، وهكذا الأفلاك بعضها محيطة ببعض ومكان له))(١)

الثانية : وضّح ابن رشد –كما نقل ذلك شيخ الإسلام- أن سطح الفلك الخارجي - الذي هو الفلك المحيط الذي ليس وراءه فلك آخر، وهو آخر العالم، وهو الذي قيل فيه جهة الله- ليس مكاناً أصلاً.

قال ~ ((وأما سطح الفلك الخارجي فقد تَبَرْهَنَ أنه ليس خارجه جسم، لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضًا جسم آخر ويمر الأمر إلى غير نهاية. فإذن سطحُ آخرِ أجسامِ العالم ليس مكانًا أصلاً إذ ليس يمكن أن يوجد فيه جسم، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم. فإذن إن قام البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم، فالذي يمتنع وجوده هنالك هو عكس ما ظنه القوم، وهو موجود هو جسم، لا موجود ليس بجسم(٢)

وليس لهم أن يقولوا إن خارج العالم خلاء وذلك أن الخلاء قد تبين في العلوم النظرية امتناعه، لأن ما يدل عليه اسم الخلاء ليس هو شيئا أكثر من أبعاد ليس فيها جسم، أعني : طولاً وعرضاً وعمقًا لأنه إن رُفِعَت الأبعادُ عنه عاد عدمًا، وإن أُنْزِلَ الخلاء موجودًا لزم أن يكون أعراضاً موجودة في غير جسم وذلك لأن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد.

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٥، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١٥٩/١ ودرء التعارض ٢١٤/٦.

(٢) وقد نبه شيخ الإسلام ~ على أن ابن رشد ((في الباطن يرى رأي الفلاسفة في النفس أنها ليست بجسم، وكذلك في الباري، غير أنه يمنع أن يخاطب الجمهور بهذه لأنه ممتنع في عقولهم)) [بيان تلبيس الجهمية ٢٤٧/١]، وقال ~ في موضع آخر ((كما ذكر [يعني ابن رشد] أنه لا يصلح في الشريعة أن يقال : إن الله جسم أو ليس بجسم، مع أنه يقول في الباطن إن الله ليس بجسم، ومع هذا فأثبت الجهة باطناً وظاهراً وذكر أنه قول الفلاسفة)) [بيان تلبيس الجهمية ٢٣٥/١-٢٣٦]

ولكنه قد قيل في الآراء السالفة القديمة والشرائع الغابرة إن ذلك الموضع هو مسكن الروحانيين يريدون الله والملائكة، وذلك أن ذلك الموضع ليس بمكان ولا يحويه زمان، وكذلك إن كان كل ما يحويه الزمان والمكان فاسدًا فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن))(١)

الثالثة : بيَّن ابن رشد –كما نقل ذلك شيخ الإسلام- أن القول بأن الله في السماء إنما يقال ذلك لأن الوجود إنما ينسب إلى الوجود –يقال : الوجود في الوجود- إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم –الذي هو سطح الفلك الخارجي-

قال ~ ((وقد تبين هذا المعنى مما أقوله، وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء يدرك إلا هذا الموجود المحسوس أو العدم، وكان من المعروف بنفسه أن الموجود إنما ينسب إلى الوجود، أعني أنه يقال إنه موجود أي في الوجود، إذ لا يمكن أن يقال إنه موجود في العدم فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات فواجب أن ينسب من الوجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهي السموات، ولشرف هذا الجزء قال تبارك وتعالى ﴿ لَخَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ ۞ ٱلنَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾(٢) فهذا كله يظهر على التمام للعلماء الراسخين في العلم))(٣)

وبهذا الجواب تبين أن الجهة ليست مكاناً فيندفع قولهم "إن إثبات الجهة يستلزم إثبات المكان له"، وتندفع الشبهات الأخرى التي يدندنون حولها، أولاها قولهم : "كان الله ولا

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٦، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/١٦٠-١٦١ ودرء التعارض ٦/٢١٤-٢١٥

(٢) سورة غافر: ٥٧

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة ١٤٧، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/١٦١-١٦٢ ودرء التعارض ٦/٢١٦

مكان فهو الآن على ما كان عليه، فالله لا خارج العالم ولا داخله"(١)، والثانية قولهم : "لو كان في جهة لاحتاج إلى من يخصصه بجهة دون جهة"(٢)، والثالثة قولهم : "لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجوداً في الأزل، فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى"(٣)

وذلك أن هذه الشبهات مبنية على تصور أن الجهة هي المكان لا فرق بينهما، فالقول بأن الله في جهة –في زعمهم- كالقول بأن الله في مكان. والمكان مخلوق من مخلوقات الله فكيف يكون الله في مخلوق؟؟. وقد تبين من كلام ابن رشد –كما نقله شيخ الإسلام- أن الجهة غير المكان، فجهة العلو الذي يقال إن الله فيه ليست أمراً وجودياً مخلوقاً وإنما هي ما وراء الفلك الخارجي، فهي أمر عدمي، وبالتالي لا يصح أن يقال : إن الله في مكان على أن المكان هو مخلوق موجود.

---

(١) وقد ذكر هذه الشبهة أبو المعالي الجويني كما سبق ذكرُه فيما حكى لنا أبو جعفر الهمداني حيث قال أبو المعالي على المنبر ((كان الله ولا عرش وهو لم يتحول عما كان عليه))، كما قرر ذلك ملا علي القاري حيث قال ((وقد ثبت عن إمام الحرمين في نفي صفة العلو قوله كان الله ولا عرش وهو الآن على ما كان عليه)) [شرح الفقه الأكبر ١٧٢]، وقد ورث هذه الشبهة صاحب كتاب "حسن المحاججة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه" حيث قال ((فالله تعالى كان قبل كل شيء، والعالم كله بما فيه مخلوق، والعالم له بداية لم يكن قبلها موجوداً، فقبل أن يخلق الله العالم هل كان في جهة أو كان في مكان؟!، الكل متفق على أن المكان والجهات كلها مخلوقة، ومن قال غير هذا فقد كفر بملة الإسلام، فالله تعالى كان و لم يكن شيء غيره، فنحن في هذا الحال نسأل المجسمة هل كان لله خارجٌ وداخلٌ؟)) [حسن المحاججة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه ٦]

(٢) كما تفوه بذلك الغزالي [كما في الاقتصاد في الاعتقاد ٤٢-٤٣] والرازي [كما في محصل الأفكار ١٥٧] والسنوسي الأشعري [كما في شرح العقيدة الوسطى ١٢٥] وكذا الغنزوي الماتريدي [كما في أصول الدين ٦٩-٧٠]

(٣) كما قال ذلك الرازي [أساس التقديس ٦٦]

وقد قال شيخ الإسلام ~ ((ويقال لهم ما تعنون بأن "هذا إثبات للجهة والجهة ممتنعة"، أتعنون بالجهة أمرًا وجوديًا أو أمرًا عدميًا،

فإن أردتم أمرًا وجوديًا وقد علم أنه ما ثم موجود إلا الخالق والمخلوق، والله فوق سماواته بائن من مخلوقاته، لم يكن والحالة هذه في جهة موجودة...

وإن فسرتم الجهة بأمر عدمي كما تقولون إن الجسم في حيز والحيز تقدير مكان، وتجعلون ما وراء العالم حيزًا، فيقال لكم: الجهة والحيز إذا كان أمرًا عدميًا فهو لا شيء، وما كان في جهة عدمية أو حيز عدمي فليس هو في شيء، ولا فرق بين قول القائل هذا ليس في شيء وبين قوله هو في العدم أو أمر عدمي، فإذا كان الخالق تعالى مباينًا للمخلوقات عاليًا عليها وما ثم موجود إلا الخالق أو المخلوق لم يكن معه غيره من الموجودات فضلاً عن أن يكون هو سبحانه في شيء موجود يحصره أو يحيط به))(١)، وقال ~ في موضع آخر ((فمن قال الباري في جهة وأراد بالجهة أمرًا موجودًا، فكل ما سواه مخلوق له، ومن قال إنه في جهة بهذا التفسير فهو مخطئ. وإن أراد بالجهة أمرًا عدميًا وهو ما فوق العالم وقال إن الله فوق العالم فقد أصاب، وليس فوق العالم موجود غيره، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات))(٢)

فقولهم "كان الله ولا مكان وهو الآن على ما كان عليه" كلام مستقيم على الفهم بأن المكان غير الجهة. أما على فهمهم بأن المكان هو الجهة صار المعنى باطلاً لما يلزم من ذلك إنكار كون الله في جهة وهي العلو.

فإمام إمام الأشاعرة -وهو ابن كلاب فإنه أمامٌ لأبي الحسن الأشعري- لم يفهم بأن إثبات الجهة أو العلو يستلزم إثبات المكان المخلوق، لذلك أثبت العلو مع قوله مثل قولهم "كان الله ولا مكان وهو الآن على ما كان عليه"، قال ابن كلاب ~ ((أن الباري لم يزل ولا

(١) درء التعارض ١/٢٥٣-٣٥٤ وانظر درء التعارض ٧/١٥

(٢) منهاج السنة ٢/٥٥٨

مكان ولا زمان قبل الخلق، وأنه على ما لم يزل عليه، وأنه مستوٍ على عرشه كما قال، وأنه فوق كل شيء تعالى))(١)

وأما سلف هذه الأمة وأئمتها فإنهم أبعد الناس من أن يخطر ببالهم أن إثبات العلو يستلزم إثبات المكان المخلوق، وقد قال إمام أهل السنة الإمام أحمد بن حنبل ~ في مناظرة الجهمية ((وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان فقل له: أليس الله كان ولا شيء؟، فيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟، فإنه يصير إلى ثلاثة أقاويل؛ واحد منها إن زعم أن الله خلق في نفسه فقد كفر حين زعم أنه خلق الجن والشياطين في نفسه، وإن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا أيضا كفرًا حين زعم أنه دخل في كل مكان وحش قذر رديء، وإن قال خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله أجمع وهو قول أهل السنة))(٢)

فقول الإمام أحمد "أليس الله كان ولا شيء؟" هو كقولهم "كان الله ولا مكان"، ومع ذلك أثبت الإمام أحمد علو الله، لأنه لا يستلزم إثبات المكان المخلوق الذي هو جزء من العالم. ولذلك قرر أن الله خلق العالم خارجَه ثم لم يدخل فيه، فلم يدخل في أي مكان من الأمكنة التي خلقها.

وكذا يندفع قولهم "لو كان في جهة لاحتاج إلى من يخصصه بجهة دون جهة" لأن هذه الشبهة أيضاً مبنية على تصور أن الجهة هي مكان من الأمكنة المخلوقة، وقد تبين أن الله كما كان عليه ليس في مكان مخلوق وإنما في جهة عدمية فلا يحتاج إلى من يخصصه إلى أي مكان. وكذا يندفع قولهم "لو كان الباري تعالى أزلاً وأبداً بالحيز والجهة لكان

---

(١) نقل كلامه هذا شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٨٨

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة ١٥٥-١٥٦ وقد نقله شيخ الإسلام ~ في درء التعارض ٦/١٤٣

الحيز والجهة موجوداً في الأزل[١]، فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى"[٢] وذلك أن جهة العلو أمر عدمي فضلاً عن أن يكون موجوداً أزلياً. والله أعلم بالصواب.

وأما ما يتعلق بقولهم "إن إثبات الجهة يستلزم التجسيم لله " فقد سبق الرد على شبهة التجسيم[٣]

(١) انظر كذلك بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٥٣-٦٥٤

(٢) كما تفوه بهذه الشبهة الرازي [أساس التقديس ٦٦]

(٣) في التمهيد في المطلب الثاني من المبحث الثالث [انظر ص ١٠٩ من هذه الرسالة]

المطلب الخامس : قولهم : لو كان الله مختصاً بالحيز والجهة لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة، وذلك محال

قال الرازي «لو كان مختصًا بالحيز والجهة لكان محتاجًا في وجوده إلى ذلك الحيز وتلك الجهة، وهذا محال، فكونه في الحيز والجهة محال.

بيان الملازمة : **أن الحيز والجهة أمرٌ موجودٌ**، والدليل عليه من وجوه :

الأول : هو أن الأحياز الفوقية مخالفة في الحقيقة والماهية للأحياز التحتانية بدليل أنهم قالوا يجب أن يكون الله تعالى مختصًا بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات، والأحياز - أعني التحت واليمين واليسار- لولا كونها مختلفةً في الحقائق والماهيات لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة فوق، ويمتنع حصوله في سائر الجهات، وإذا ثبت أن هذه الأحياز مختلفة في الماهية وجب كونها أمورًا موجودةً، لأن العدم المحض يمتنع كونه كذلك

الثاني : هو أن الجهات مختلفة بحسب الإشارات، فإن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة، والعدم المحض والنفي الصرف يمتنع تمييز بعضه عن بعض في الإشارة الحسية

الثالث : أن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب، والمنتقل عنه مغاير للمنتقل إليه.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الحيز والجهة أمرٌ موجودٌ.

ثم إن المسمى بالحيز والجهة أمر مستغن في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه، وأما الذي يكون مختصا بالحيز والجهة فإنه يكون مفتقرًا إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز مستحيل عقلاً حصوله لا مختصًا بالجهة، فثبت أنه تعالى لو كان مختصًا بالحيز والجهة لكان مفتقرًا في وجوده إلى الغير.

وإنما قلنا إن ذلك محال لوجوه :

الأول : أن المفتقر في وجوده إلى الغير يكون بحيث يلزم من عدم ذلك الغير عدمه، وكل ما كان كذلك كان ممكنًا لذاته، وذلك في حق واجب الوجود لذاته محال.

الثاني : أن المسمى بالحيز والجهة أمر متركب من الأجزاء والأبعاض لما بينا أنه يمكن تقديره بالذراع والشبر، ويمكن وصفه بالزائد والناقص، وكل ما كان كذلك كان مفتقرًا إلى غيره، والمفتقر إلى غيره ممكن لذاته. فالشيء المسمى بالحيز والجهة ممكن لذاته. فلو كان الله تعالى مفتقرًا إليه لكان مفتقرًا إلى الممكن، والمفتقر إلى الممكن أولى أن يكون ممكنًا لذاته، فالواجب لذاته : ممكن لذاته، وهو محال.

الثالث : لو كان الباري تعالى أزلا وأبدا مختصًا بالحيز والجهة لكان الحيز والجهة موجودين في الأزل، فيلزم إثبات قديم غير الله تعالى وذلك محال بإجماع المسلمين.

فثبت بهذه الوجوه أنه لو كان في الحيز والجهة للزمت هذه المحذورات، فيلزم امتناع كونه تعالى في الحيز والجهة.

فإن قيل : لا معنى لكونه تعالى مختصًا بالحيز والجهة إلا كونه تعالى مباينا عن العالم منفردًا عنه ممتازًا عنه، وكونه تعالى كذلك لا يقتضي أمراً آخر سوى ذات الله تعالى فبطل قولكم "لو كان تعالى في الجهة لكان مفتقرا إلى الغير"، والذي يدل على صحة ما ذكرناه أن العالم لا نزاع في أنه مختص بالحيز والجهة، وكونه مختصًا بالحيز والجهة لا معنى له إلا كون البعض منفردًا عن البعض وممتازًا عنه، وإذا عقلنا هذا المعنى ههنا، [فَلِمَ](1) لا يجوز مثله في كون الباري تعالى مختصًا بالجهة والحيز؟

والجواب : أما قوله "الحيز والجهة ليس أمرًا موجودًا" فجوابه إنا بينا بالبراهين القاطعة أنها أشياء موجودة، وبعد قيام البراهين على صحته لا يبقى في صحته شك،

وأما قوله "المراد من كونه مختصًا بالحيز والجهة كونه تعالى منفردًا عن العالم أو ممتازًا عنه أو مباينًا عنه(2)"، قلنا : هذه الألفاظ كلها مجملة، فإن الانفراد والامتياز والمباينة قد تذكر ويراد بها المخالفة في الحقيقة والماهية وذلك مما لا نزاع فيه، ولكنه لا يقتضي الجهة، والدليل على ذلك هو أن حقيقة ذات الله تعالى مخالفة لحقيقة الحيز والجهة، وهذه المخالفة

---

(١) ما بين العقوفتين زيادة من الطبعة الأخرى ليستقيم الكلام

(٢) هكذا في المطبوع "عنه" [أساس التقديس ٦٧]، ولعل الصواب "له"

والمباينة ليست بالجهة فإن امتياز ذات الله تعالى عن الجهة لا تكون بجهة أخرى وإلا لزم التسلسل. وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها الامتياز في الجهة وهو كون الشيء بحيث يصح أن يشار إليه بأنه ههنا أو هناك، وهذا هو مراد الخصم من قوله إنه مباين عن العالم أو منفرد عنه وممتاز عنه، إلا أنا بينا بالبراهين القاطعة أن هذا يقتضي كون ذلك الحيز أمرًا موجودًا ويقتضي أن المتحيز محتاج إلى الحيز،

قوله الأجسام حاصلة في الأحياز، فنقول غاية ما في الباب أن يقال الأجسام تحتاج إلى شيء آخر، وهذا غير ممتنع، أما كونه تعالى محتاجًا في وجوده إلى شيء آخر فممتنع فظهر الفرق))[١]

هذه الشبهة التي أوردها الرازي فهي -كسابقاتها من الشبهات- مبنية على أن الجهة هي المكان والمكان أمر وجودي. وقد تبين في المطلب السابق أن الجهة أمر عدمي فتنتفي هذه الشبهة من أصلها حيث لا يقال إن الله بحاجة إلى أمر عدمي. فالمعطلة ينازعون أهل السنة في كون الجهة أمراً عدمياً -حتى تستقيم الشبهات ويصح نفيهم للعلو- وأوردوا حججاً عقليةً للتدليل على ذلك كما فعله الرازي في كتابه أساس التقديس في هذه الشبهة حيث ذكر الحجج الثلاثة السابقة

وقد أطال شيخ الإسلام ~ النفسَ جداً في الرد على هذه الشبهة حيث ذكر سبعاً وثلاثين وجهاً من أوجه الرد، ومناقشة شيخ الإسلام ~ في هذه الشبهة تكون من جانبين

الجانب الأول : مناقشته في ادعاء الرازي أن الجهة أمر وجودي

والجانب الثاني : مناقشته في قول الرازي ((لو كان مختصاً بالحيز والوجهة لكان مفتقراً إلى غيره))

---

(١) أساس التقديس ٦٤-٦٧ وانظر المطالب العالية من العلم الإلهي ٢/٣٩-٤١

أما مناقشته ~ في ادعاء الرازي أن الجهة أمر وحودي فألخصها في الوجوه التالية:

الوجه الأول : بيّن شيخ الإسلام ~ أن الرازي قد تناقض كلامه في إثبات كون الجهة أمراً وجودياً(١)، فإنه قد قرر في موضعين من كتبه أن الجهة والحيز أمر عدمي، ويكفي نقض كلامه بكلامه، وهذا تحقيق قوله تعالى ﴿O P Q R S T U V W X﴾(٢)

أما الموضع الأول : ففي نفس الكتاب الذي ادعى فيه أن الجهة أمر وجودي، وهو كتاب أساس التقديس. قال الرازي «نعلم بالضرورة أن الأحياز بأسرها متساوية لأنها فراغ محض وخلاء صرف، وإذا كانت بأسرها متساوية يكون واحدًا وذلك يمنع من القول بأنه تعالى واجب الاختصاص ببعض الأحياز على التعيين.

فإن قالوا : لِمَ لا يجوز أن يكون اختصاصه بجهة فوق أولى؟ قلنا هذا باطل لوجوه،

أحدها : أن قبل خلق العالم ما كان إلا العدم المحض فلم يكن هناك فوق ولا تحت فبطل قولكم.

الثاني : أنه لو كان الفوق متميزًا عن التحت بالتميز الذاتي لكانت الجهات أمورًا وجودية ممتدة قابلة للانقسام وذلك يقتضي تقدم الجسم لأنه لا معنى للجسم إلا ذلك»(٣)

فهذا تصريح واضح أنه يرى أن جهة العلو أمر عدمي.

والموضع الثاني : في كتابه "نهاية العقول"، لما ذكر نزاع المنازع في أن الكون والحصول في الحيز أمر زائد على ذات الجسم، فنفى الرازي ذلك، وذكر الأدلة لتأييد مذهبه، ومما ذكرَ قولُه «فلو كان الحصول في الحيز أمراً ثبوتياً للزم أن يكون الحيز أمراً ثبوتياً وهو باطل، لأنه لو كان [الحيز] موجوداً لكان إما أن يكون حالاً في الجسم أو لا يكون حالاً فيه،

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣/٥٩٥-٦٠٣

(٢) سورة النساء: ٨٢

(٣) أساس التقديس ٧٢-٧٣

فإن كان حالاً في الجسم لم يكن الجسم حالاً فيه فلا يكون حيزًا للجسم، وإن لم يكن حالاً فيه فإما أن يكون ذا حيز أو لا يكون، والأول يقتضي التسلسل))[١]، وقوله ((أن الأحياز لو كانت متخالفة لكانت أمورًا وجوديةً وهي إما أن يكون مشارًا إليها أو لا يكون. والقسم الأول على قسمين؛ إما أن تكون حالة في الأجسام فحينئذ يستحيل حصول الجسم فيها، وإلا لزم الدور. أو لا تكون حالة في الأجسام مع أنه يمكن الإشارة إليها، وذلك هو المتحيز، فيكون الحيز متحيزًا، وكل متحيز فله حيز وللحيز حيز آخر ولزم التسلسل.

وإن لم يكن الحيز مشارًا إليه استحال حصول الجسم المشار إليه فيه، **فثبت أن الحيز نفي محض** وأنه إذا كان كذلك إستحال أن يخالف حيزًا))[٢]، ومن أقواله في كتابه نهاية العقول ((والجهة أمر تقديري لا وجود له))[٣]

الوجه الثاني : ((لا نسلم أن كل ما يسمى حيزًا وجهةً فهو أمر وجودي [ولا أمر عدمي[٤]]، بل قد يقال إن المسمى بالجهة والحيز؛

منه ما يكون **وجوديًا** وهو الأمكنة الوجودية مثل داخل العالم، فإن الشمس والقمر والأفلاك والأرض والحجر والشجر ونحو هذه الأشياء كلها في أحياز وجودية ولها جهات وجودية وهو ما فوقها وما تحتها ونحو ذلك،

---

(١) نهاية العقول مخطوط ق/٢٦ب [كما ذكر ذلك محقق كتاب بيان تلبيس الجهمية ٥٩٨/٣ في الحاشية]

(٢) نهاية العقول مخطوط ق/٤٣أ [كما ذكر ذلك محقق كتاب بيان تلبيس الجهمية ٥٩٩/٣-٦٠٠ في الحاشية]

(٣) نهاية العقول مخطوط ق/٤٩أ [كما ذكر ذلك محقق كتاب بيان تلبيس الجهمية ٦٠١/٣-٦٠٢ في الحاشية]

(٤) وقد مر بنا قريباً تناقضُ الرازي حيث ذكر –عند عرضه للشبهة- أن الجهة والحيز أمر وجودي فقط، وذكر في مواضع أخرى أنهما أمر عدمي فقط

ومنه ما يكون **عدميًا** مثل ما وراء العالم، فإن العالم إذا قيل إنه في حيز أو وجهة فليس هو في جهة وجودية وحيز وجودي لأن ذلك الوجودي هو من العالم أيضًا))[1]

وهذا التفصيل هو ((قول كثير من المتكلمين الذين يفرقون بين الحيز والمكان ويقولون العالم في حيز وليس في مكان، وما في العالم في مكان، والحيز عندهم هو تقدير المكان بمنزلة ما قبل خلق العالم ليس بزمان ولكنه تقدير الزمان))[2].

وأما الحجج الثلاثة التي ذكرها الرازي فالجواب عنها كما يلي

((**أما احتجاجه** بقول مخالفيه –وهم أهل السنة- ((يجب أن يكون الله تعالى مختصًا بجهة فوق ويمتنع حصوله في سائر الجهات)) فإن كان قول مخالفيه حقًا فقد صح مذهبهم الذي يستدل الرازي على إبطاله، وإن كان باطلاً لم يدل على أن الحيز أمر وجودي، فعلى التقديرين لا تكون هذه الحجة مقبولةً لأنها إما أن تكون باطلة أو تكون مستلزمة لصحة قول مخالفيه))[3]

وأما قوله ((أن جهة الفوق متميزة عن جهة التحت في الإشارة))، ((فيقال له : إن كانت الإشارة إلى ما فوقنا **من** العالم وما تحتنا **منه** فلا ريب أن هذا موجود، لكن ليس ذلك هو مسمى الحيز والجهة الذي ينازعونك في أن الله فيه، فإنهم لم يقولوا : إن الله في جوف العالم، وإنما قالوا : هو خارج العالم.

فإن كانت الإشارة إلى ما **فوق** العالم وما تحته فلا نُسلِّم أن أحدًا يشير إلى ما تحت العالم أصلاً، وأما ما فوق العالم فالله هو الذي فوق العالم، فالإشارة إلى ما هناك إشارة إليه سبحانه وتعالى. ولا يُسَلَّمُ أنه يشار إلى شيء موجود فوق العالم غير الله تعالى، فلمْ تحصل

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٣-٦٠٤

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٤-٦٠٥

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٥ بتصرف

الإشارةُ إلى شيء معدوم بحال و لم يُشِرْ أحدٌ إلى جهة عدمية بحال، بل المشار إليه ليس هو الجهة التي ينازع فيها المنازعون))(١)

وأما قوله ((إن الجوهر إذا انتقل من حيز إلى حيز فالمتروك مغاير لا محالة للمطلوب)) فيقال إن كان الانتقال في أجسام العالم الموجودة فهذه أمور وجودية، وإن كان فيما ليس كذلك فلا نسلم أن هناك شيء يكون متروكاً ومطلوباً أصلاً، بل الأحياز الموجودة قد لا يكون المنتقل فيها طالباً لحيز دون حيز بل قصده شيء آخر، فكيف يجب أن يكون كل منتقل ومتحرك طالبًا لحيز وجودي يكون فيه وتاركًا لحيز وجودي انتقل عنه؟))(٢)

الوجه الثالث : ((الجهة تضاف تارةً إلى **المتوجه إليها** كما يقال في الإنسان : له ست جهات؛ لأنه يمكنه التوجه إلى النواحي الست المختصة به التي يقال إنها جهاته؛ والمصلي يصلي إلى جهة من الجهات لأنه يتوجه إليها، وهنا تكون الجهة ما يتوجه إليها المضاف.

وتارة تكون الجهة **ما يتوجه منها** المضاف، كما يقول القائل إذا استقبل الكعبة : هذه جهة الكعبة، وكما يقول وهو بمكة : هذه جهة الشام وهذه جهة اليمن وهذه جهة المشرق وهذه جهة المغرب، كما يقال هذه ناحية الشام وهذه ناحية اليمن...والمراد هذه الجهة والناحية التي يتوجه منها أهل الشام وأهل اليمن))(٣)

((فليس فوق العالم شيء غير نفسه، فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها إلى شيء موجود خارج العالم ولا يتوجه إليها من شيء موجود خارج العالم، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه منه ولا يتوجه إليه، ومن قال إن العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق، ومن قال إنه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنىً صحيحًا، ومن قال إنه فوق المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه إليها أو يتوجه منها خارجة عن

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٦-٦٠٧

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٠٨

نفسه فقد كذب. وإن أريد بما يتوجه منه أو يتوجه إليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب إن هذا عدم محض))(١)

وأما **الحيز** فقد ((يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه وحدود ذاته، وتلك تكون داخلة فيه، وقد يراد به الشيء المنفصل عنه وهو غيره الذي يحيط به))(٢)

((فمن قال إن الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخلا في مسمى ذاته فقد كذب، فإن كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فهو من العالم، ومن قال إن حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئًا خارجًا عنه.

وعلى كل تقدير فمن قال إنه فوق العالم لم يقل إنه في حيز موجود خارج عن نفسه ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه))(٣)

الوجه الرابع : ((إن وجود كونه فوق العالم أمر مشروط بوجود العالم، فإنه قبل خلق العالم لا يقال إنه فوقه ولا إنه ليس فوقه إذ العلو والفوقية هي من الأمور التي فيها نسبة وإضافة ... فلا ريب أن وجود العلو على العرش والاستواء عليه إنما هو بعد خلقه، ولو قُدر أن العالم أو العرش خلق في حيز آخر لكان الله سبحانه وتعالى عاليًا عليه ومستويًا عليه حيث خلق، وإذا كان كذلك لم يكن لبعض الأحياز حقيقة يتميز بها عن حيزٍ آخرَ لأجلها يستحق أن يكون الله فيه، وإنما وجوب اختصاصه هو تابع لوجوب علوه ولاستوائه، وعلوه واستواؤه على عرشه ينافي أن لا يكون عاليًا عليه، فما يفرض من

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦١٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦١٠-٦١١

سفول وتياسر ونحو ذلك مما ينافي العلو كان منتفيًا **لأن أحد النقيضين ينفي الآخر، لا لصفة ثابتة لأحد الحيزين دون الآخر**[1]))[2]

الوجه الخامس : ((اختصاص الشيء بوجوب كونه فوق الآخر دون كونه عن يمينه ويساره قد يكون لمعنى في الأعلى أو لمعنى في الأسفل أو لمعنى فيهما، وهكذا كل أمر فيه إضافة بين أمرين ... فالعلو قد يكون لمعنى في العالي كصعود الانسان على السطح فإنه هو الذي تحرك حركةً أوجبت علوه والسطح لم يتغير، فالرجل يكون تارةً فوقه وتارة تحته لتحوله هو دون السطح...،

فالعلو ... يكفي في تحقُّقِهِ وجودُ معنىً في العالي تارةً وفي السافل أخرى من غير اختلاف في حقيقة الأحياز))[3]

ومما يوضح هذا المثالان التاليان :

أولاً : ((الأحياز التي لا ريب في وجودها كالهواء والسطوحات ونحوها قد يعلو عليها الحيوان وتعلو عليه أخرى، وتكون تارة عن يمينه وتارة عن شماله مع أن حقائقها في جميع هذه الأحوال سواءٌ لم يتجددْ لها باختلاف الحال في كونه عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة صفةٌ أصلاً. فاذا كانت الأحياز التي عُلم وجودها ولا يزال حكم الجهات يختلف فيها بكونها عالية وسافلة ومتيامنة ومتياسرة وهي مع ذلك لا يحدث فيها شيء من التغير؛

---

(١) قوله ~ "**لأن أحد النقيضين ينفي الآخر**" أي أن انتفاء هذه التقديرات (سفول أوتياسر أونحو ذلك مما ينافي العلو) عن الله إنما لكونها تنافي العلو الثابت لله قبل وجودها؛ فما يفرض من هذه التقديرات من الأحياز فهو وعلو الله نقيضان.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦١٦-٦١٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦١٨-٦١٩

وبهذا تبين بطلان قول الرازي ((ولولا كونها [أي الأحياز] مختلفةً في الحقائق والماهيات **لامتنع القول بأنه يجب حصوله تعالى في جهة الفوق**))

فكيف يقال: إنه لولا كون الأحياز التي هي الفوق والتحت واليمين واليسار مختلفة في الحقائق والماهيات وإلا لامتنع القول بأنه يجب حصوله في جهة فوق؟))(١)

ثانياً: ((إن رأس الانسان ينبغي أن يكون مختصًّا بجهة فوق بالنسبة الى سائر بدنه، ويده اليمنى يجب أن تكون مختصة بجهته اليمنى، ويده اليسرى يجب أن تكون مختصة بجهته اليسرى، وصدره وبطنه يجب أن يختص بجهة أمامه، وظهره يجب أن يختص بجهة خلفه، وأسفل قدميه يجب أن يختص بجهة تحته؛ ومع هذا الوجوب المعلوم بالإحساس ليس ذلك لاختلاف حقائق الجهات التي اختصت بها هذه الأعضاء ولا لاختلاف صفاتها، بل هذا الاختصاص لا يؤثر في الجهات شيئًا أصلاً وإنما الاختصاص لمعنى في الإنسان نفسه لا لمعنى في الجهات))(٢)

وأما مناقشة شيخ الإسلام ~ في الجانب الثاني وهو مناقشة قول الرازي ((لو كان مختصاً بالحيز والجهة لكان مفتقراً إلى غيره)) فهي على تسليم أن جهة العلو أمر وجودي لا عدمي -تنزلاً مع الخصم-؛ وتكون في وجوه:

الوجه الأول: وضَّح شيخ الإسلام ~ أن هذه الدعوى لم تستقم إلا مع إثبات "كون الحيز والجهة أمراً مستغنياً في وجوده عن الله" حتى يصح أن يقال أن الله مفتقر إليه(٣)، ثم كشف بطلانها حيث بيَّن أن ((وجود موجودٍ مستغن عن الله ممتنع، فإن كل ما سواه

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٠-٦٢١

(٣)كما صرح بذلك الرازي في قوله ((إن المسمى بالحيز والجهة أمرٌ مستغنٍ في وجوده عما يتمكن ويستقر فيه، والذي يكون مختصًا بالحيز والجهة يكون مفتقرًا إلى الحيز والجهة، فإن الشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يستحيل عقلاً حصوله لا مختصًا بالجهة))، فالرازي بنى دعوى افتقار الخالق -المتحيز في حيز وجودي كما زعم- إلى ذلك الحيز أو الجهة على دعواه الأخرى هي "أن الحيز والجهة أمر مستغن في وجوده" ليتم قوله بأن إثبات كون الله في جهة يستلزم لله افتقاراً إلى هذه الجهة، لا الجهة التي تفتقر إلى الله حيث أنها أمر مستغن في وجوده.

مفتقر إليه، وهو خالق كل شيء وربه ومليكه))[١]. بل في إثبات افتقار الله إلى هذه الجهة أو الحيز عدلُ الله بأحقر المخلوقات لما فيه من ((قياس اللهِ -الخالقِ لكل شيء، الغنيِّ عن كل شيء، الصمدِ الذي يفتقر إليه كلُ شيء- بالمخلوقات الضعيفة المحتاجة، فإن الأجسام الضعيفة من المواد والحيوان كالحجر والمدر والبعوضة ونحوها إذا كانت في مكان أو حيز فلا ريب أنها قد تكون محتاجة إليه وهو مستغن عنها، ومن عدلها برب العالمين فإنه في ضلال مبين. وذلك لأن أعظم الأمكنة وهو العرش فإنه لا خلاف بين من يقول بأنه مستوٍ عليه ومن لا يقول ذلك: أنه مفتقر إلى الله والله غني عنه))[٢]

الوجه الثاني: أن ((دعوى افتقار المتحيزات للحيز مع استغناء الحيز عنه في حق المخلوقات ليس على إطلاقه، بل إطلاق ذلك دعوى باطلة، فكيف في حق الخالق الغني عن كل ما سواه المفتقر إليه كل ما سواه؟))[٣] وذلك لأن ((كثيرًا مما سمي مكانًا وحيزًا وجهةً للإنسان يكون مفتقرًا إليه بل لغير الإنسان أيضًا.

فمن قال إن المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوي كبطانة قميص اللابس كان كثير من الأمكنة محتاجًا إلى الممكن كاحتياج القميص إلى لابسه واستغناء صاحبه عنه.

وكذلك الحيز قد ذكرنا أنه يراد به حدود الشيء المتصلة به التي تحوزه وهو جوانبه وتلك تكون داخلة فيه فلا تكون مستغنية عنه مع حاجته إليها.

وقد يراد به الشيء المنفصل عنه الذي يحيط به كالقميص المخيط، وهذا قد يكون مفتقرًا إلى الإنسان كقميصه وقد يكون مستغنيًا عنه، وإن كان مستغنيا عن الإنسان لكن الإنسان لا يحتاج الى حيز بعينه، فليس الإنسان مفتقرًا إلى حيز معين خارج غير ذاته بحال...

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٦٢١/٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٦٢١/٣-٦٢٢ بتصرف

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٦٢٨/٣

وأما الجهة فهي لا تكون جهة إلا بالتوجه فهي مفتقرة في كونها جهة إلى المتوجه والمتوجه لا يفتقر إلى جهة بعينها بحال))(١)

الوجه الثالث: ((يعلم ببديهة العقل أن كل جسم يمكن حصوله في غير جهة وُجُودية منفصلة، كما أن **العالم حاصل في غير جهة وجودية**))(٢)

فقول الرازي "والشيء الذي يمكن حصوله في الحيز يتسحيل عقلا حصوله لا في جهة [وجودية]" ((معلوم الفساد ببديهة العقل، متفق على فساده بين العقلاء، وهذا ليس مما يخفى على من تأمله))(٣)

الوجه الرابع: ((الافتقار المعروف عند الإطلاق أن يكون الشيء محتاجًا إلى ما هو مستغنٍ عنه كافتقار العبد إلى الله، وأما الشيئان اللذان لا يوجد أحدهما إلا مع الآخر كالموصوف وصفته اللازمة أو المُقَدَّرة وقدره اللازم له، وكالأمور المتضايفة مثل الأبوة والبنوة والعلو والسفل ونحو ذلك: فهذه الأمور لا توصف بافتقار أحدهما إلى الآخر

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٥-٦٢٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٧

وذلك لأنه إذا قلنا أن العالم حاصل في جهة وجودية فلا يخلو الأمر من حالتين،

- إما أن تكون هذه الجهة الوجودية من هذا العالم، فلا يستقيم المعنى حيث لا يقول عاقل أن هذا العالم حاصل في جزء منه، وقول المنازع (الرازي) إنما في جهة مستقلة غير هذا العالم لا جزء منه
- وإما أن تكون هذه الجهة الوجودية مستقلة غير هذا العالم، وهذا أيضًا لا يقوله أي عاقل، فإنه قد عُلم ببديهة العقل أنه لا ثم في الوجود إلا شيئان لا ثالث لهما؛ الله الخالق والعالم المخلوق. ولو قلنا بتعدد العالم وفرضنا أن هذه الجهة الوجودية عالَمَ آخر فهذا العالم –وهو جهة وجودية- أيضًا لا بد أن يكون حاصلاً في جهة وجودية أخرى –على زعم الرازي- فيلزم التسلسل.

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٢٨

دون العكس، لكن إذا قيل كل منهما مفتقر إلى الآخر كان بمنزلة قول القائل: الشيء مفتقر إلى نفسه، والمعنى إن أحدهما لا يوجد إلا مع الآخر))[١]

فقول الجهمية "لو كان لله صفات لازمة –منها صفة العلو- لكان مفتقراً إليها" باطلٌ، فإنه إذا قيل ((لو كان لله صفة ذاتيةٌ لازمة أو لو كان له تحيُّز لازم لكان ملازمًا له لا ينفك عنه ... هذا يكون من باب تحصيل الحاصل، كما لو قيل لو كان واجبًا بنفسه لكان مفتقرًا إلى نفسه، والمعنى أن نفسه لازمة لنفسه لزومًا لا يمكن عدمه))[٢]

الوجه الخامس: ((لو قدر أنه لا بد من حيز وجودي غير ذاته...فإنه لا يكون إلا مفتقراً إلى الله، لأن كل ما سواه مفتقر إليه، وغايته أن تكون حقيقة الرب مستلزمة له، ويكون افتقاره إليه كافتقار الموصوف إلى صفته. وأكثر ما يقال إنه مفتقر إليه كافتقار العلة إلى معلولها الذي هو مفتقر إليها، يعني أن العلة لا تكون موجودة إلا بوجود معلولها ... وحاصله أن وجوده لا يكون إلا مع وجوده، وهذا لا يوجب أن يكون واجب الوجود ممكناً))[٣]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٣٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٣٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٦٥١-٦٥٢

المطلب السادس : قولهم : إذا كانت الأرض كرة فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب، وعلى العكس، ولو كان الباري في العلو بالنسبة إلى سكان المشرق لكان في التحت بالنسبة إلى سكان المغرب

قد نسب شيخ الإسلام هذه الشبهة إلى الجهمية(١)، وأوردها الرازي في أساس التقديس حيث قال ((الأرض كرة، وإذا كان كذلك امتنع كونه تعالى في الحيز والجهة ... وإنما قلنا إن الأرض لو كانت كرة امتنع كون الخالق في شيء من الأحياز وذلك لأن الأرض إذا كانت كرةً فالجهة التي هي فوق بالنسبة إلى سكان أهل المشرق هي تحت بالنسبة إلى سكان أهل المغرب، وعلى العكس.

فلو اختص الباري تعالى بشيء من الجهات لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وعلى العكس، وذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين الخصم، فثبت أنه يمتنع كونه تعالى مختصًّا بالجهة))(٢)

وقد بين شيخ الإسلام ~ أن هذه الشبهة مبنية على أن الأرض مستديرة والأفلاك مستديرة، وهذا الأمر لم ينازع فيه إلا بعض الجهال، وقد نقل بعض أهل العلم الإجماعَ على هذا الأمر(٣) ((وإن كان قد نُقل عن بعض السلف نزاع في حركة الأفلاك لكن ما

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٢٥/١٩٧

(٢) أساس التقديس ٧٤

(٣) قال شيخ الإسلام ~ ((وما نحن فيه من كروية الافلاك واستدارتها من هذا الباب بل هذا مما أجمع عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين، لا يعرف بينهم نزاع في أن الفلك مستدير، وقد حكى إجماع علماء المسلمين على ذلك غير واحد، منهم أبو الحسين بن المنادى [ت ٣٣٦هـ] الإمام الذي له أربعمائة مصنف وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد، ومنهم أبو محمد بن حزم [ت ٤٥٦هـ]، ومنهم أبو الفرج ابن الجوزي [ت ٥٩٧هـ]، والآثار بذلك معروفة ثابتة عن السلف =

عُلم عنهم نزاعٌ في استدارتها))[1] ((فإن لفظ الفلك يدل على الاستدارة، ومنه قوله تعالى ﴿ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ﴾[2]، قال ابن عباس رضي الله عنهما "في فلكة كفلكة المغزل"[3]، ومنه قولهم : تَفَلَّكَ ثدي الجارية إذا استدار[4]، وأهل الهيئة والحساب متفقون على ذلك))[5]

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول : ((القائلون بأن العالم كرة يقولون إن المحيط هو الأعلى وإن المركز الذي هو جوف الأرض هو الأسفل، ويقولون إن السماء عالية على الأرض من جميع الجهات

=

كما دل على ذلك الكتاب والسنة)) [الرد على المنطقيين ٢٦٠-٢٦١، وانظر مجموع الفتاوى ١٥٠/٥ ودرء التعارض ٣/٧-٤ وبيان تلبيس الجهمية ٦/٤-٧]

أما ابن المنادي ~ فقد نقل شيخ الإسلام قولَه ((لا خلاف بين العلماء ان السماء على مثال الكرة وأنها تدور بجميع ما فيها من الكواكب كدورة الكرة على قطبين ثابتين غير متحركين، أحدهما في ناحية الشمال والآخر في ناحية الجنوب... فكرة الأرض مثبتة في وسط كرة السماء)) [مجموع الفتاوى ١٩٥/٢٥]

أما ابن حزم ~ فقد قال ((أن أحداً من أئمة المسلمين المستحقين لاسم الإمامة بالعلم رضي الله عنهم لم ينكروا تكوير الأرض ولا يُحفظ لأحد منهم في دفعه كلمةٌ، بل البراهين من القرآن والسنة قد جاءت بتكويرها)) [الفصل في الملل ٢٤١/٢]. وأما ابن الجوزي فلم أقف على كلامه في نقل الإجماع، وقد قرر استدارة الفلك في تفسيره [انظر زاد المسير ٣٤٩/٥ عند تفسير سورة الأنبياء آية ٣٣]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/٤ بتصرف

(٢) سورة يس: ٤٠

(٣) رواه ابن جرير في تفسيره [٤٤٠/١٩-٤٤١] وابن أبي حاتم في تفسيره [٢٤٥٢/٨، رقم ١٣٦٤٩] وأبو الشيخ في العظمة [١١٨٦/٤، رقم ٦٥٠]، وقد عزاه السيوطي إلى هؤلاء الثلاثة [كما في الدر المنثور ٢٨٩/١٠]

(٤) انظر لسان العرب ٣٦٧/١٢

(٥) مجموع الفتاوى ١٥٠/٥

والأرض تحتها من جميع الجهات))[١]، بل ((لا نزاع ... بين أحد من بني آدم أن الأرض هي تحت السماء حيث كانت وأن السماء فوق الأرض حيث كانت))[٢]

وبيان ذلك ((أن الجهات نوعان:

الأول: الجهات الثابتة اللازمة الحقيقية التي لا تتحول، وهي جهتا العلو والسفل. فالأفلاك وما فوقها هو العالي مطلقًا وما في جوفها هو السافل مطلقاً. والمركز الذي هو جوف الأرض السابعة هو منتهى السفل والتحت، وهو سِجِّين الذي هو أسفل السافلين. ولهذا قابل الله تعالى بين عليين وبين سجين في كتابه فقال ﴿ h i j k l m ﴾[٣] وقال ﴿ ! " # $ % & ﴾[٤]،

فإذا كان رجلان في أقصى المشرق منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك وفي أقصى المغرب منتهى الأرض عند ساحل البحر هناك، فكل منهما تكون السماء فوقه لأنها تحاذي

---

(١) درء التعارض ٣٢٧/٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢٩/٤-٣٠

(٣) سورة المطففين: ١٨

(٤) سورة المطففين: ٧

وقد ذكر الطبري في تفسيره اختلاف أهل العلم في تفسير ﴿ & ﴾، واختار أن معنى ﴿ & ﴾ هو الأرض السابعة السفلى، قال ~ ((﴿ & ﴾ وهي الأرض السابعة السفلى وهو فعيل من السجن كما قيل رجل سكير من السكر وفسيق من الفسق)). وهو قول البراء بن عازب وابن عباس وقتادة ومجاهد والضحاك [انظر تفسير الطبري ١٩٣/٢٤-١٩٥]، وقال السعدي ((وقد قيل إن سجين هو أسفل الأرض السابعة مأوى الفجار ومستقرهم في معادهم)) [تيسير الكريم الرحمن ١٠٨١]. وهذا القول موافق لما جاء في حديث الجنازة الذي رواه البراء بن عازب رضي الله عنه «فيقول الله عز وجل اكتبوا كِتابه في سِجِّينٍ في الأرض السفلى، فتطرح روحه طرحاً» [أخرجه أحمد في مسنده ٤٩٩/٣٠، رقم ١٨٥٣٤، قال الهيثمي: "رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح" كما في بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ١٧٢/٣، وقال محققو المسند ٥٠٣/٣٠: "إسناده صحيح رجاله رجال الصحيح"، وصححه الألباني كما في مشكاة المصابيح ٥١٥/١، رقم ١٦٣٠]

رأسه وتكون الأرض تحته لأنها تحاذي رِجليه، كما أن السماء فوق الأرض في نفسها، وليس أحد هذين تحت الآخر في نفس الأمر أصلاً، بل سجين الذي هو أسفل السافلين تحتهما، ولو فرض أن أحدهما أخرقت له الأرض حتى يمر في جوفها ويصل إلى الآخر لكانت رِجلاه تلاقي رِجليْ الآخر، فبهذا الاعتبار يتخيل كل واحد منهما أن الآخر تحته بمحاذاته ناحية رجليه، لكن **الحركة السفلية هي إلى أسفل الأرض وقعرها** ومن هناك تبقى الحركة صاعدةً إلى فوق كحركة الصاعد من الأرض إلى السماء فيكون المتحرك من أسفل الأرض وقعرها إلى ظهرها وعلوها على هذا الوجه.

فالسماء أبدًا في الجهة العالية التي عُلُوُّها ثابت لازم لا يتبدل، والأرض أبدًا في الجهة السافلة التي سفولها ثابت لازم لا يتبدل. فكلما علت الجهة اتسعت، وكلما سفلت ضاقت، فلهذا كان الأعلى هو الأوسع وكان الأسفل هو الأضيق.

الثاني : الجهات الإضافية النسبية التي تتبدل، وهي الجهات الست، وإنها تقال بالنسبة والإضافة إلى الحيوان وحركته، ولهذا تتبدل بِتبدُّل حركته وأعضائه فإذا تحرك إلى المشرق كان المشرق أمامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله.

فالانسان تتبدل جهاته بتبدل حركاتهم مع أن الجهات نفسها لم تختلف أصلاً، ولم يصر الشرقي منها غربيًا ولا الغربي شرقيًا. وهذه الجهات تتبدل، فإن ما كان علوًّا له قد يصير سفلا له، كالسقف مثلاً يكون تارةً فوقه وتارةً تحته. فإذا عُلِّق رَجلٌ جُعِلَتْ رِجلاه إلى السماء ورأسه إلى الأرض، أو مشت نملةٌ تحت سقف رجلاها إلى السقف وظهرها إلى الأرض كان هذا الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية؛ السماء فوقه والأرض تحته، لم يتغير الحكم، وأما باعتبار الإضافة إلى رأسه ورجليه فيقال إن السماء تحته والأرض فوقه.

فإذا علم أن الجهات الإضافية لا تغير الجهتين الحقيقيتين عُلِمَ أن الله سبحانه لا يكون في الحقيقة قط إلا عالياً))[1]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٠-٣٥ بتصرف واختصار

الوجه الثاني : ((هذه الشبهة أيضاً واردة في جميع الأمور العالية من العرش والكرسي والسموات السبع وما فيهن من الجنة والملائكة والكواكب والشمس والقمر وما فوق الأرض من الرياح والجبال والنبات، فإذا قلنا على مقتضى هذه الشبهة فتكون هذه الأمور دائماً تحت قومٍ كما تكون فوق آخرين))[١]**. مع أن هذه الأمور** ((**من جميع الجوانب باعتبار الحقيقة كلها فوق الأرض،** وليس بعضها تحت بعض ولا هي تحت شيء من الأرض، أي الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب **...** وكذلك السحاب وطير الهواء هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء، ليس شيء منه تحت الأرض، ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب**.** وكذلك ما على ظهر الأرض من الجبال والنبات والحيوان والأناسي وغيرهم هم من جميع جوانب الأرض فوقها وهم تحت السماء، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فوق السماء البتة، فكيف تكون السماء تحت الأرض أو يكون من هو فوق السماء تحت الأرض؟ **ولو كان شيء منهم تحت الأرض للزم أن يكون كل منهم تحت الأرض وفوقها،** ولزم أن تكون كل من الملائكة وطير الهواء وحيتان الماء ودواب الأرض فوق الأرض وتحت الأرض، ويلزم أن يكون كل شيء فوق ما يقابله وتحته، ولزم أن يكون كل من جانبي السماء فوق الآخر وتحت الأرض، وأن يكون العرش إذا كان محيطًا بالعالم تحت السماء وتحت الأرض، مع أنه فوق السماء وفوق الأرض، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم، ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل سجين مع أنهم فوقهم.

فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة باتفاق أهل العقل والإيمان عُلم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات، وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له مع دعواه أنه من البراهين العقلية))[٢]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٦/٤ بتصرف

(٢) درء التعارض ٣٢٨/٦-٣٢٩

الوجه الثالث : ((هذه الحجة إما أن تكون سمعيةً وإما أن تكون عقليةً، ومن المعلوم أنها ليست سمعيةً، ولو كانت سمعية لكانت السمعيات التي تدل على علو الله تعالى أنصُّ وأكثر وأظهر))[(١)]،

ثم وضّح شيخ الإسلام ~ أن هذه الحجة إن كانت عقليةً فصاحبها لم يذكر سوى مقدمتين عقليتين:

الأولى : قوله "فإن كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة إلى سكان الوجه الآخر من الأرض"

والثانية : قوله "وأنه باطل"

والمنازع المثبِت ينازع في كلٍ من المقدمتين فلا يسلِّم لزومَ السفول في المقدمة الأولى—كما سبق بيانه في الوجهين السابقين من أوجه الرد-،

وإن سلَّم المثبت لزومَه فلا يسلِّم في المقدمة الثانية، لأنه لا بد من دليل عقلي يدل على أنه محذور أو ممتنع في حق الله. ولا دليلَ

أما القول بأن هذا يوجب النقص فهو مجرد الدعوى بلا برهان، قال شيخ الإسلام ~ ((ولا يجوز أن يقال دليله أن هذا يوجب النقص لأمرين :

أحدهما : لا يسلم أن هذا نقص، ألا ترى أن كل ما يوصف بالعلو على ما تحته مثل الهواء والسحاب والطير والحيوان والنبات والجبال والمعدن ومثل الملائكة والجنة والعرش -مع لزوم كل ذلك على ما ذُكر من السفول تحت سكان الوجه الآخر من الأرض- ومع ذلك هذه المخلوقات العالية أشرف في النفوس من المخلوقات السافلة، ولم يكن ما ذكره من هذا السفول الإضافي مانعًا من هذا الشرف والرتبة ولا يوجب ذلك نقصًا عُلم أن هذا ليس بنقص.

(١) درء التعارض ٦/٣٢٨-٣٢٩

والثاني : أنتم تقولون لم يقم دليلٌ عقليٌّ على نفي النقص عن الله تعالى كما ذكر ذلك صاحب هذه الحجة –وهو الرازي[(١)]- متلقيًا له عن أبي المعالي وأمثاله، وإنما يُنْفَى النقص عن الله بالأدلة السمعية، وعمدتهم فيه **على الإجماع**[(٢)]))[(٣)]،

وقد بين شيخ الإسلام أن استدلالهم بهذا الإجماع باطل من ثلاثة أوجه؛

أولاً : حجية الإجماع ظنية عند صاحب هذه الحجة (الشبهة) –وهو الرازي-[(٤)]،

ثانياً : لا إجماع في موارد النزاع، فإن أهل السنة الذين وافقوكم على أن الله ليس في جهة التحت هم يقولون إن الله فوق العرش فوق السموات[(٥)]

ثالثاً : لا يجوز الاحتجاج بأي إجماع في معارضة النصوص الخبرية الكثيرة، فإن ذلك يستلزم انعقاد الإجماع على مخالفة النصوص وذلك ممتنع في الخبريات، وإنما يَدَّعِيه من يدعيه في الشرعيات ويقولون نحن نستدل بالإجماع على أن النص منسوخ[(٦)]

الوجه الرابع : أن حقيقة القضية عكس ما قلتم، بل إننا نحتج على بطلان مذهبكم بالإجماع والاتفاق بيننا بينكم على نفي العدمية عن الله، وبيان ذلك أنكم إذا قلتم بهذه الشبهة –أن إثبات الله فوق العالم يستلزم وصفه بالتحتية- قلنا مذهبكم وهو أن الله لا

(١) انظر محصل الأفكار ١٨٧

(٢) وهو الاجماع بينهم وبين خصمهم -وهم أهل السنة المثبتة لعلو الله- على أن الله ليس في جهة التحت، كما قد سبق التصريح به في قول الرازي عند إيراده للشبهة ((...لكان تعالى في جهة التحت بالنسبة إلى بعض الناس وعلى العكس وذلك باطل **بالاتفاق بيننا وبين الخصم**)) [أساس التقديس ٧٤]

(٣) درء التعارض ٦/٣٣٢-٣٣٣ بتصرف واختصار

(٤) انظر درء التعارض ٦/٣٣٣، وقد قال الرازي ((جاحد الحكم المجمع عليه لا يُكَفَّر خلافاً لبعض الفقهاء، ولنا أن أدلة أصل الإجماع ليست مفيدة للعلم، فما تفرع عليها أولى أن لا يفيد العلم، بل غايته الظن، ومنكر المظنونَ لا يُكَفَّر بالإجماع)) [المحصول في علم أصول الفقه ٤/٢٠٩-٢١٠]

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٦

(٦) انظر درء التعارض ٦/٣٣٣

داخل العالم ولا خارجه يستلزم وصفه بالعدمية التي هي أعظم من التحتية، وهي – العدمية- منتفية في حق الله بالاتفاق بيننا وبينكم، بل بالضرورة(١)

الوجه الخامس : ((إذا قدَّرنا موجودين أحدهما عظيم كبير أعظم من السموات والأرض بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوي عليه، وآخر لا يشار إليه وليس هو داخل العالم ولا خارجه، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول أكمل وأعظم)) (٢)

الوجه السادس : ((هب أن العالم كروي فلِمَ قلتم إنه إذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه؟، فإن هذا إنما يلزم إذا قُدِّر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات، فأما إذا قدِّر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الأنام لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة(٣). فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدوَّر والآخر فوق المدوَّر ليس محيطاً به كما يجعل الإنسان تحت قدمه حمصة أو بندقة لم يلزم أن يكون الذي فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه))(٤)

الوجه السابع : أن تنوع النِّسَب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا مختلف، فكون الله –كما زعمت النفاة- في الجهة التحتية بالنسبة إلى سكان الأرض في الجانب الآخر لا يقدح أن يكون الله في العلو في نفس الأمر حقيقةً. ((وقد ثبت عن أبي ذر رضي الله عنه أنه قال : دخلتُ المسجد ورسول الله صلى الله عليه وسلم جالس، فلما غابت الشمس قال : يا أبا ذر هل تدري أين تذهب هذه؟ قال : قلت الله ورسوله أعلم، قال «فإنها تذهب فتستأذن في

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٠-٥١

(٢) درء التعارض ٦/٣٣٣

(٣) التي ليس فيها الأنام

(٤) درء التعارض ٦/٣٣٤

السجود فيؤذن لها وكأنها قد قيل لها ارجعِي من حيث جئتِ فتطلع من مغربها»(١) فإذا كان النبي > قد أخبر أنها تسجد كل ليلة تحت العرش فقد عُلم اختلاف حالها بالليل والنهار مع كون سيرها في فلكها من جنس واحد، وأن كونها تحت العرش لا يختلف في نفسه، وإنما ذلك اختلاف بالنسبة والإضافة، عُلم أن تنوع النسب والإضافات لا يقدح فيما هو ثابت في نفسه لا مختلف))(٢)

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب بدء الخلق، باب صفة الشمس والقمر بحسبان، رقم ٣١٩٩] ومسلم –واللفظ له- في صحيحه [كتاب الإيمان، باب بيان الزمان الذي لا يقبل فيه الإيمان، رقم ١٥٩]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥٤/٤

قال شيخ الإسلام ~ ((ومن هنا يظهر الجواب عما ذكره ابن حزم ~ [انظر الفصل ٣٥٧/٢] وغيرُه في حديث النزول حيث قال النبي > «ينزل ربنا كل ليلة إلى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر...» فقالوا : "قد ثبت أن الليل يختلف بالنسبة إلى الناس فيكون أوله ونصفه وثلثه بالمشرق قبل أوله ونصفه وثلثه بالمغرب، قالوا : فلو كان النزول هو النزول المعروف للزم أن ينزل في جميع أجزاء الليل إذ لا يزال في الأرض ليلٌ، قالوا : أو لا يزال نازلاً وصاعدًا وهو جمع بين الضدين...".

وهذا إنما قالوه لتخيُّلهم من نزوله ما يتخيلونه من نزول أحدهم، وهذا عين التمثيل، ثم إنهم بعد ذلك جعلوه كالواحد العاجز منهم الذي لا يمكنه أن يجمع من الأفعال ما يعجز غيره عن جمعه، وقد جاءت الأحاديث بأنه ﷻ يحاسب خلقه يوم القيامة كل منهم يراه مخليا به يتجلى ويناجيه، لا يرى أنه ﷻ متخليًا لغيره ولا مخاطباً لغيره، وقد قال النبي > «إذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي، وإذا قال الرحمن الرحيم قال الله أثنى علي عبدي...» [أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب الصلاة، باب ما جاء في وجوب قراءة الفاتحة، رقم ٣٩٤]، فكل من الناس يناجيه والله تعالى يقول لكل منهم ذلك ولا يشغله شأن عن شأن، وذلك كما قيل لابن عباس رضي الله عنهما كيف يحاسب الله تعالى الخلق في ساعة واحدة؟ فقال : كما يرزقهم في ساعة واحدة [و لم أقف على هذا الأثر، وإنما وقفت على ما في معناه من أثر علي بن أبي طالب رضي الله عنه حيث قيل له كيف يحاسب الله العباد في يوم؟ قال : "كما يرزقهم في يوم" ذكره بعض المفسرين –بدون ذكر الإسناد- كابن عطية في المحرر الوجيز ٢٧٧/١ والقرطبي في تفسيره ٣٦٠/٣ والثعالبي في تفسيره ٣٤٢/١]

=

الوجه الثامن : أن قولكم هذا سفسطة وقلب للحقائق، فإن هذه الشبهة تستلزم أن يكون ((نصف الفلك تحت الأرض، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم، وهذا غلط عظيم. فلو كان الفلك تحت الأرض من جهةٍ لكان تحتها من كل جهة[1]، فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقاً، وهذا قلب للحقائق إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقاً))[2]

=

ومن مثَّل مفعولاته التي خلقها بمفعولات غيره فقد وقع في تمثيل المجوسِ القدريةِ، فكيف بمن مثَّل أفعاله بنفسه أو صفاته بفعل غيره وصفته)) [بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٤-٥٦]

وقال ~ ((ويقال لهؤلاء أنتم تعلمون أن الشمس جسم واحد، وهي متحركة حركةً واحدةً متناسبة لا تختلف، ثم إنه بهذه الحركة الواحدة تكون طالعة على قوم وغاربة عن آخرين، وقريبة من قوم وبعيدة من آخرين، فيكون عند قوم عنها ليل وعند قوم نهار وعند قوم شتاء وعند قوم صيف وعند قوم حر وعند قوم برد، فإذا كانت حركةٌ واحدةٌ يكون عنها ليل ونهار في وقت واحد لطائفتين، وشتاء وصيف في وقت واحد لطائفتين، فكيف يمتنع على خالق كل شيء الواحد القهار أن يكون نزوله إلى عباده ونداؤه إياهم في ثلث ليلهم وإن كان مختلفًا بالنسبة إليهم، وهو سبحانه لا يشغله شأن عن شأن، ولا يحتاج أن ينزل على هؤلاء ثم ينزل على هؤلاء، بل في الوقت الواحد الذي يكون ثلثا عند هؤلاء وفجرًا عند هؤلاء يكون نزوله إلى سماء هؤلاء الدنيا وصعوده عن سماء هؤلاء الدنيا)) [بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٧-٥٨]

(١) إذا قلنا إن الفلك العالي الذي يلى جهة المشرق من الأرض هو تحت الأرض التي في جهة المغرب وتحت ما فوقها وإنما يكون فوقها الفلكُ الذي يلي جهة المغرب من الأرض، فالفلك هذا نفسه – الذي يلي جهة المغرب- هو تحت الأرض التي في جهة المشرق. فإذاً صح أن يقال إن الفلك تحت الأرض من كل جهة ويكون تحت الأرض مطلقاً.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٥٦٨

المطلب السابع : قولهم : إن نسبة الله تعالى إلى العلو من جميع الجهات المخلوقة وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل، وأنه بائن من خلقه، لا يتصور ذلك في الذهن إلا إذا فرضنا أن ذات الحق فلكيةٌ محيطةٌ بالفلك إذ الفلك مستدير محيط بالخلق.

قد سُئِل شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة –كما في جامع المسائل[(١)]- دون بيان مِنْ أي طوائف المعطلة قائلُ هذه الشبهة؟. ولكن أشار شيخ الإسلام في موضع آخر[(٢)] أن هذه الشبهة مما ألقاه الجهمية النفاة القائلون بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه.

وقد بين شيخ الإسلام ~ أن حقيقة هذه الشبهة هو «لو كان البارئ سبحانه فوق المخلوقات وهو بائن من مخلوقاته لوجب أن يكون فلكاً محيطاً بالأفلاك، لأن الفلك التاسع مستدير، وهو محيط بسائر الأفلاك وما في جوفها، والمحدد للجهات هو سطح الفلك التاسع، فلو قدَّرنا شيئاً فوقه للزم أن يكون فلكاً تاسعاً[(٣)]، وهو مبني على أن الأفلاك مستديرة»[(٤)].

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول[(٥)] : المخلوق يجوز أن يكون فوق المخلوق ولا يكون فلكاً محيطاً به. والأفلاك يجوز أن يكون فوقها شيء آخر غير الأفلاك ولا يكون فلكاً محيطاً بها، مع كونه أكبر منها تارة وأصغر منها أخرى، فكيف يجب في الخالق إذا كان فوقها أن يكون فلكاً مستديراً؟

(١) انظر جامع المسائل ٣/١٨٣، وقد أشار كذلك ابن أبي العز الحنفي إلى هذه الشبهة في شرحه للعقيدة الطحاوية أيضاً بدون ذكر القائل لهذه الشبهة [انظر شرح العقيدة الطحاوية ٢٥٩]

(٢) كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٥١

(٣) "فلكاً تاسعاً" هكذا في المطبوع ولعل الصوب هو "فلكاً عاشراً"

(٤) جامع المسائل ٣/١٨٢-١٨٤

(٥) انظر جامع المسائل ٣/١٩١-١٩٢

وذلك أن الشمس والقمر والكواكب -التي هي في الفلك[(١)] الرابع أو الثامن أو نحو ذلك- هي فوق ما تحتها من الأفلاك. فالشمس التي في الفلك الرابع –تحقيقاً أو تقديراً لا ريب أنها فوق بقية الأفلاك التي في الفلك الثاني أو الثالث، وهي فوق الأرض بلا شك مع أنها قدر الأرض أكثر من مائة وستين مرة وليست فلكاً محيطاً بالأرض.

وكل كوكب مَرْئِيٌّ في السماء فهو فوق الأرض مطلقاً مع العلم أنه ليس فلكاً بها، سواء قدرنا أنه أكبر من الأرض أو أصغر منها، وهذا لأن العالي على الشيء الذي هو فوقه لا يجب أن يكون مسامتاً لجميع أجزائه بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص عنه، بل هو فوقه وعليه سواء كان أكبر منه أو أصغر.

الوجه الثاني : لو قلنا بأن الله محيط بالعالم أو بالفلك الخارجي لا يلزم أن يكون فلكاً مستديراً كذلك. قال شيخ الإسلام ~ ((إذا كان محيطًا... لم يلزم من ذلك أن يكون فلكًا ولا مشابهًا للفلك، فإن الواحد من المخلوقات تحيطُ قبضتُه بما في يده من جميع جوانبها، وليس شكلها شكل يده، بل ولا شكل يده شكلها. وذُكِرَ أن بعض الشيوخ سُئِل عن كون الرب عاليًا محيطًا بالعالم ممسكًا له؟، فقال : بعضُ مخلوقاته كالباشق[(٢)] مثلاً يقبض بيده حمصة فيكون فوقها محيطًا بها ممسكا لها، فإذا كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته فكيف يكون ممتنعًا في حقه))[(٣)]، وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما «ما في السموات السبع والأرضين السبع في يد الله إلا كخردلة في يد أحدكم»[(٤)]

(١) الفلك يطلق أيضًا على مدار النجوم والكواكب وهو الذي يقال له القطب [انظر لسان العرب ٣٦٦/١٢]، كما يطلق على جسم كروي [انظر التعريفات للجرجاني ١٧٦]

(٢) وهو ((نوع من جنس البازي، من فصيلة العُقاب النَّسرِيَّة، وهو من الجوارح، يشبه الصقر، ويتميز بجسم طويل ومنقار قصير بادي التقوس)) [المعجم الوسيط ٥٨]

(٣) درء التعارض ج/٣٣٥

(٤) الأثر أخرجه بهذا اللفظ ابن جرير في تفسيره عن أبي الجوزاء عن ابن عباس [تفسير الطبري ٢٤٦/٢٠]، وفي لفظ آخر –أيضا من طريق أبي الجوزاء عن ابن عباس رضي الله عنهما - «يطوي الله =

المطلب الثامن : قولهم : إذا كان العرش كرويًا والله من ورائه محيط به بائن عنه فما فائدة أن العبد يتوجه إلى الله تعالى حين دعائه وعبادته فيقصد العلو دون غيره، ولا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التى تحيط بالداعي، ومع هذا نجد في قلوبنا قصدًا يطلب العلو لا يلتفت يمنةً ولا يسرةً

قد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين:

الوجه الأول : في مناقشة قولهم " إذا كان العرش كرويًا"، فإنه «لم يثبت بدليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكروية الشكل لا بدليل شرعي ولا بدليل عقلي، وإنما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة وغيرها من أجزاء الفلسفة، فرأوا أن الأفلاك تسعة وأن التاسع وهو الأطلس محيط بها،... فقالوا بطريق الظن

=

السموات بما فيها من الخليقة والأرضين السبع بما فيها من الخليقة، يطوي كله بيمينه يكون ذلك في يده بمنزلة خردلة» أخرجه ابن أبي حاتم في تفسيره [٣٢٥٦/١٠ رقم١٨٤١٠] وأبو الشيخ في العظمة [٤٤٥/٢، رقم ١٣٥] والذهبي في العلو [٨٥٣/١، رقم ٢٨١]، وقد أشار شيخ الإسلام إلى صحة هذا الأثر [انظر مجموع الفتاوى ٤٣٩/١٦].

والأثر قد دل على معناه حديث صحيح أخرجه البخاري في صحيحه [في كتاب التفسير، باب وما قدروا الله حق قدره، رقم ٤٨١١] ومسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار، رقم ٢٧٨٦] عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله > فقال : يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السماوات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول أنا الملك فضحك النبي > حتى بدت نواجذه تصديقا لقول الحبر ثم قرأ رسول الله > ﴿ وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ [الزمر: ٦٧]. وقد ذكر شيخ الإسلام أحاديث أخرى في معنى هذا الحديث [انظر مجموع الفتاوى ٥٦٠/٦-٥٦٢]

أن العرش هو الفلك التاسع لاعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء إما مطلقًا وإما أنه ليس وراءه مخلوق))[١]، وهذا الظن باطل عقلاً وشرعاً

أما كونه باطلاً عقلاً[٢] : ((فإن أئمة الفلاسفة مصرِّحون بأنه لم يقم عندهم دليل على أنه ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر، بل ولا قام عندهم دليل على أن الأفلاك هي تسعة فقط، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك ... وما لم يكن لهم دليل على ثبوته فهم لا يعلمون لا ثبوته ولا انتفاءه...

وإذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة، كان الجزم بأن ما أخبرتْ به الرسلُ هو أن العرش هو الفلك التاسع رجمًا بالغيب وقولاً بلا علم.

هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة إذ في ذلك من النزاع والاضطراب))[٣]

وأما كونه باطلاً شرعاً[٤] : فقد وضّح شيخ الإسلام ~ أنه قد جاءت نصوص تبين صفات العرش ما يدل على أنه ليس فلكاً مستديراً، ومن تلك الصفات

الأولى : أن للعرش حملة اليوم وحملة يوم القيامة. قال تعالى ﴿ ٱلَّذِينَ يَحۡمِلُونَ ٱلۡعَرۡشَ وَمَنۡ حَوۡلَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمۡدِ رَبِّهِمۡ © بِهِۦ وَيَسۡتَغۡفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾[٥]، وقال ﴿ Z] \ [^ _ ﴾[٦] ((فأخبر أن للعرش حملة اليوم ويوم القيامة، وأن حملته ومن حوله

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٤٦

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٤٦-٥٥٠

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٥٤٧-٥٤٩

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٥٠-٥٥٧

(٥) سورة غافر: ٧

(٦) سورة الحاقة: ١٧

يسبحون ويستغفرون للمؤمنين، ومعلوم أن قيام فلك من الأفلاك بقدرة الله تعالى كقيام سائر الأفلاك، لا فرق في ذلك بين كرة وكرة))[١]

الثانية : ((فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السماوات والأرض كما قال تعالى ﴿ 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? ﴾[٢]))[٣]، ولا يقول أهل الهيئة إن أحد الأفلاك كان على الماء

الثالثة : والله تعالى قد خص العرش بالذكر حيث وصفه بالكرم والمجد والعظمة كما في قوله ﴿ ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيۡدِ ﴾[٤]، وقوله ﴿ قُلۡ ´ µ ¶ ¸ وَرَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡعَظِيمِ ﴾[٥] وقوله ﴿ فَتَعَـٰلَى © ٱلۡمَلِكُ ٱلۡحَقُّۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلۡعَرۡشِ ´ ﴾[٦]، وهو سبحانه تعالى متمدح بأنه ذو العرش كقوله سبحانه ﴿ M N O ´ ﴾[٦]

(١) مجموع الفتاوى ٥٥٠/٦

(٢) سورة هود: ٧

(٣) مجموع الفتاوى ٥٥٠/٦

(٤) سورة البروج: ١٥، يعني على القراءة بالخفض، قال شيخ الإسلام ~ ((وقد قُرِئَ ﴿ ٱلۡمَجِيدُ ﴾ بالرفع صفةً لله وقرئ بالخفض صفةً للعرش)) [مجموع الفتاوى ٥٥١/٦]، والقراءة بالرفع هي قراءة الجمهور وهي قراءة عامة قراء المدينة ومكة والبصرة وبعض الكوفيين، والقراءة بالخفض هي قراءة عامة الكوفيين [انظر تفسير الطبري ٢٨٤/٢٤]

قال السعدي ~ ((صاحب العرش العظيم الذي من عظمته أنه وَسِعَ السماوات والأرض والكرسيَّ، فهي بالنسبة إلى العرش كحلقة ملقاة في فلاة بالنسبة لسائر الأرض، وخص الله العرش بالذكر لعظمته ولأنه أخص المخلوقات بالقرب منه، ... والمجد سعة الأوصاف وعظمتها)) [تيسير الكريم الرحمن ١٠٨٥]

(٥) سورة المؤمنون: ٨٦

(٦) سورة المؤمنون: ١١٦

Y X WV U T S R Q P ﴾[1] وقال ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلۡعَرۡشِ يُلۡقِي ٱلرُّوحَ مِنۡ ´ µ ¶ ¸ مِنۡ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوۡمَ ٱلتَّلَاقِ ﴾[2]

وهم يقولون ((إن نسبة الفلك الأعلى إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه، لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته إلى ما دونه كنسبة الآخر إلى ما دونه، وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس وتخصيصه بالذكر))[3]

الرابعة : أن زنة العرش أثقل الأوزان، وقد ثبت عن جويرية رضي الله عنها أن النبي > خرج من عندها بكرة حين صلى الصبح وهي في مسجدها، ثم رجع بعد أن أضحى وهي جالسةٌ فقال : ما زلْتِ على الحال التي فارقْتُكِ عليها؟ قالت : نعم، قال النبي > «لقد قلت بعدكِ أربعَ كلمات ثلاث مرّاتٍ لو وُزِنَتْ بِمَا قُلْتِ منذ اليوم لَوَزَنَتْهُنَّ سبحان الله وبحمده عدد خلقه ورضا نفسه وزِنَةَ عرْشه ومدادَ كلماته»[4] ((فهذا يبين أن زنة العرش أثقل الأوزان، بل يدل على أنه وحده أثقل ما يمثل به كما أن عدد المخلوقات أكثر ما يمثل به، وهم يقولون إن الفلك التاسع لا خفيف ولا ثقيل))[5]

الخامسة : أن للعرش قوائمَ[6]، وقد ثبت عن أبي سعيد الخدري ﭬ أنه قال بينما رسول الله > جالس جاء يهودي فقال : يا أبا القاسم ضرب وجهي رجل من أصحابك، فقال من قال : رجل من الأنصار، قال : ادعوه، فقال : أَضربْتَهُ؟ قال : سمعته بالسوقِ يحلف والذي اصطفى موسى على البشر قلت أيْ خبيث على محمد > فأخذتني غضبة

(١) سورة الإسراء: ٤٢

(٢) سورة غافر: ١٥

(٣) مجموع الفتاوى ٥٥٢/٦

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب التسبيح أول النهار وعند وعند التوم، رقم٢٧٢٦]

(٥) مجموع الفتاوى ٥٥٣/٦ بتصرف

(٦) انظر مجموع الفتاوى ٥٥٣/٦

ضربْتُ وجهه فقال النبي > «لا تخيِّروا بين الأنبياء فإن الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من تنشقّ عنه الأرض، فإذا أنا بموسى آخذٌ بقائمة من قوائمِ العرشِ فلا أدرِي أكان فيمن صعق أم حوسب بصعْقَةِ الأولى»[1]

السادسة : أن العرش قد اهتز، وعندهم أن حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة[2]. وقد ثبت عن جَابِرٍ ﷺ أنه قال سمعت النبي > يقول «اهتزَّ العرش لموت سعد بن معاذ»[3]، ومن تأول ذلك على ان المراد به استبشار حملة العرش وفرحهم فلابد له من دليل على ما قال.

وأما قول النبي > «إن عرشه على سماواته لهكذا (وقال بأصابعه مثل القبَّةِ عليه)»[4]، فهذا إن دل على التقبيب فإنه لا يدل على أنه فلك من الأفلاك، لكن لفظ القبة يستلزم استدارةً من العلو، ولا يستلزم استدارة من جميع الجوانب إلا بدليل منفصل

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الخصومات، باب ما يذكر في الإشخاص والخصومة بين المسلم واليهود، رقم ٢٤١٢] ومسلم في صحيحه [كتاب الفضائل، باب من فضائل موسى عليه السلام، رقم ٢٣٧٣]

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٥٤

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب فضائل الصحابة، باب مناقب سعد بن معاذ ﷺ، رقم ٣٨٠٣] ومسلم في صحيحه [كتاب فضائل الصحابة، باب من فضائل سعد بن معاذ ﷺ، رقم ٢٤٦٦]

(٤) أخرجه بو داود في سننه [كتاب السنة، باب في الجهمية، رقم ٤٧٢٦].

والحديث في إسناده محمد بن إسحاق وهو مدلس وقد عنعن، قال الذهبي ((هذا حديث غريب جداً فرد، وابن إسحاق حجة في المغازي إذا أسند، وله مناكير وعجائب، فالله أعلم أقال النبي > هذا أم لا)) [العلو للعلي العظيم ١/٤١٣]، وضعّف الألباني هذا الحديث [انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة ٢/٢٥٧، تحت رقم ٨٦٦]

وإن كان الحديث بهذا اللفظ ضعيفاً فقد جاء حديث آخر يشير إلى معنى التقبيب، وهو قول النبي > «فإذا سألتم اللهَ فسلوه الفردوس، فإنه أوسطُ الجنَّة وأعلى الجنة، وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجَّرُ أنهارُ الجنة» أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الجهاد والسير، باب درجات المجاهدين في سبيل =

السابعة : ((أن العرش فوق الفردوس الذى هو أوسط الجنة وأعلاها، وأن في الجنة مائةَ درجةٍ ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض، والفردوس أعلاها **...** وإذا كان العرش فوق الفردوس فلِقائل أن يقول إذا كان كذلك كان في هذا من العلو والارتفاع ما لا يعلم بالهيئة، إذ لا يعلم بالحساب أن بين التاسع والاول كما بين السماء والأرض مائة مرة، وعندهم أن التاسع ملاصق للثامن))(١)

الوجه الثاني(٢) : ((إذا كان مطلوب أحدهم ما فوق الفلك لم يطلبه إلا من الجهة العليا، لم يطلبه من جهة رِجليه أو يمينه أو يساره لأمرين:

أحدهما : أن مطلوبه من الجهة العليا أقرب إليه من جميع الجهات،

فلو قدر رجل أو ملك يصعد إلى السماء أو إلى ما فوق كان صعوده مما يلى رأسه أقرب إذا أمكنه ذلك، ولا يقول عاقل أنه يخرق الأرض ثم يصعد من تلك الناحية، ولا أنه يذهب يمينًا أو شمالاً أو أمامًا أو خلفًا إلى حيث أمكن من الأرض ثم يصعد، لأنه أيُّ مكان ذهب إليه كان بمنزلة مكانه أو هو دونه وكان الفلك فوقه، فيكون ذهابه إلى الجهات الخمس تطويلاً وتعبًا من غير فائدة.

ولو أن رجلاً أراد أن يخاطب الشمس والقمر فإنه لا يخاطبه إلا من الجهة العليا، مع أن الشمس والقمر قد تشرق وقد تغرب فتنحرف عن سمت الرأس(١)، فكيف بمن هو فوق كل شيء دائمًا لا يأفل ولا يغيب سبحانه وتعالى.

=

الله، رقم ٢٧٩٠]، قال شيخ الإسلام ~ ((وكذلك قوله > عن الفردوس أنها أوسط الجنة وأعلاها، مع قوله > أن سقفها عرش الرحمن وأن فوقها عرش الرحمن، **والأوسط لا يكون الأعلى إلا في المستدير**)) [مجموع الفتاوى ٦/٥٥٦]. وقد جاء عن بعض السلف تقرير هذا، قال إياس بن معاوية ~ —وهو قاضي البصرة من التابعين- ((السماء مقببة على الأرض مثل القبة)) [رواه ابن جرير الطبري في تفسيره ١٣/٤١١ وأبو الشيخ في العظمة ٣/١٠٢٤ رقم ٥٤٠]

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٥٥

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٦/٥٦٨-٥٧٧

وكما أن الحركة كحركة الحجر تطلب مركزها بأقصر طريق -وهو الخط المستقيم- فالطلب الإرادى الذى يقوم بقلوب العباد كيف يعدل عن الصراط المستقيم القريب إلى طريق منحرف طويل، والله تعالى فَطَرَ عبادَه على الصحة والاستقامة إلا من اجتالتْه الشياطينُ فأخرجته عن فطرته التي فطر عليها.

والثاني : أنه إذا قصد السفل بلا علو كان ينتهي قصده إلى المركز، وإن قصده أمامه أو وراءه أو يمينه أو يساره من غير قصد العلو كان منتهى قصده أجزاءَ الهواء، فلا بد له من قصد العلو ضرورةً سواء قصد مع ذلك هذه الجهات أو لم يقصدها.

ولو فرض أنه قال أقصده من اليمين مع العلو أو من السفل مع العلو كان هذا بمنزلة من يقول أريد أن أحج من المغرب فأذهب إلى خراسان ثم أذهب إلى مكة، بل بمنزلة من يقول أصعد إلى الأفلاك فأنزل في الأرض ثم أصعد إلى الفلك من الناحية الأخرى، فهذا وان كان ممكنًا في المقدور؛ لكنه مستحيل من جهة امتناع إرادة القاصد له، وهو مخالف للفطرة، فإن القاصد يطلب مقصوده بأقرب طريق لا سيما إذا كان مقصودُه معبودَه الذى يعبده ويتوكل عليه، وإذا توجه إليه على غير الصراط المستقيم كان سيره منكوسًا معكوسًا))(٢)

((فلهذا امتنع في فعل العباد عند ضرورتهم ودعائهم لله تعالى وتمام قصدهم له أن لا يتوجهوا إليه إلا توجهًا مستقيمًا، فيتوجهوا إلى العلو دون سائر الجهات ... فإن الرسل ‡ بعثوا بتكميل الفطرة وتقريرها لا بتبديل الفطرة وتغييرها، ... والشريعة جاءت في العبادة والدعاء بما يوافق الفطرة، قال تعالى ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

=

(١) السمت : نقطة في السماء فوق رأس المشاهِد [انظر المعجم الوسيط ٤٤٧]

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٥٦٨-٥٧٠ بتصرف يسير

© ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ´ ¶ ء ٱلۡقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعۡلَمُونَ ﴾[1]))[2]

(١) سورة الروم: ٣٠

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٥٦٥-٥٧٦ بتصرف

المطلب التاسع: شبهات حول رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء

من أقوى ما يدل على أن الله في العلو فطرةُ الله التي فطر الناس عليها حيث إنهم كلهم مؤمنيهم وكفارهم، مُثْبِتَتهم ومُعطِّلتهم وجدوا في قلوبهم ضرورةً تطلب العلو. وهذا الدليل –أعني دليل الفطرة- مما استشكله كثيراً معطلةُ العلو، وكيف لا؟ وفطرهم –إذا كانت سليمة- تقبله، فقد حاولوا أيَّ محاولةٍ للوصول إلى رد هذا الدليل، ولكن أنَّى لهم ذلك. فمهما اصطنعوا أجوبة متكلفة فهي في الحقيقة محاولةٌ لقلب الفطر السليمة ومعاونةٌ للشياطين في اجتيال فطر الناس.

وقد تولى كبر ذلك الرازيُّ حيث تميز بجمع أوجه الجواب الكثيرة المتكلفة وإيرادها في مكان واحد كما في أساس التقديس. قال الرازي ((...إنهم عند تعظيم خالق العالم يضعون جباهم على الأرض، ولما لم يدل هذا على كون خالق العالم في الأرض لم يدل ما ذكروه على أنه في السماء، وأيضًا فالخلق إنما يقدمون على رفع الأيدي إلى السماء لوجوه أخرى وراء اعتقادهم أن خالق العالم في السماء؛

الأول: أن أعظم الأشياء نفعًا للخلق ظهور الأنوار وأنه إنما تظهر من جانب السموات

والثاني: أن مبنى حياة الخلق على استنشاق النفس وليس ذلك الاستنشاق إلا من الهواء، والهواء ليس إلا موجودًا فوق الأرض، فلهذا السبب كان فوق الأرض أشرف مما تحت الأرض

الثالث: أن نزول الغيث من جهة الفوق،

ولما كانت هذه الأشياء التي هي منافع الخلق إنما تنزل من جانب السموات ولا جرم كان ذلك الجانب عندهم أشرف وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس وهذا هو السبب في رفع الأيدي إلى السماء

وأيضا: أنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا

وأيضا : أنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم قال تعالى ﴿ ~ أَمْرًا ﴾[1] وقال تعالى ﴿ فَٱلْمُقَسِّمَٰتِ أَمْرًا ﴾[2] وأجمعوا على أن جبريل عليه السلام ملك الوحي والتنزيل والنبوة وميكائيل ملك الأرزاق وملك الموت ملك الوفاة، وكذا القول في سائر الأمور. وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفع الأيدي إلى الملائكة))[3]

وقد سبقه الغزالي في إيراد هذه الشبهة حيث قال ~ ((فإن قيل : فإن لم يكن [اللهُ] مخصوصاً بجهة فوق فما بال الوجوه والأيدي تُرفع إلى السماء في الأدعية شرعاً وطبعاً؟...فالجواب...إن هذا يضاهي قول القائل إن لم يكن الله في الكعبة وهي بيته فما بالنا نحجه ونزوره؟، وما بالنا نستقبله في الصلاة؟، وإن لم يكن في الأرض فما بالنا نتذلل بوضع وجوهنا على الأرض في السجود؟ وهذا هذيان، بل يقال قصد الشارع من تعبد الخلق باستقبال الكعبة في الصلاة ملازمة الثبوت في جهة واحدة))[4]

وكذا الغزنوي الماتريدي حيث قال ((رفع الأيدي إلى السماء عند الدعاء إنما ترفع لأنها قبلة الدعاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضع الوجه على الأرض عند السجود وإن لم يكن الله عز وجل في الكعبة ولا تحت الأرض))[5]

وقد تبعهم في ذلك النووي ~ حيث قال في شرح حديث الجارية ((تأويله بما يليق به، فمن قال بهذا قال كان المراد امتحانها هل هي موحدة تقر بأن الخالق المدبر الفعال هو الله وحده وهو الذي إذا دعاه الداعي استقبل السماء كما إذا صلى المصلي استقبل الكعبة، وليس ذلك لأنه منحصر في السماء كما أنه ليس منحصرًا في جهة الكعبة، بل ذلك لأن

---

(١) سورة النازعات: ٥

(٢) سورة الذاريات: ٤

(٣) أساس التقديس ٩٧-٩٩

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ٤٤

(٥) أصول الدين ٧١

السماء قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين))[١]، وكذا الملا علي القاري الماتريدي ~ حيث قال ((ومما ينقض القول بالعلو المكاني وضع الجبهة على الأرض مع أنه ليس في جهة الأرض إجماعاً))[٢]، وقال ((ومن الغريب أنه [يعني ابن أبي العز الحنفي] استدل على مذهبه الباطل برفع الأيدي في الدعاء إلى السماء، وهو مردود، لأن السماء قبلة الدعاء بمعنى أنها محل نزول الرحمة التي هي سبب أنواع النعمة، وهو موجب دفع أصناف النقمة، ولو كان الأمر كما قال هذا القائل في مدعاه الباطل لوقع التوجه بالوجه إلى السماء، وقد نهانا الشارع عن ذلك حال الدعاء لئلا يتوهم أن يكون المدعو في السماء))[٣]

الجواب الإجمالي من كلام شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهات

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة جواباً إجمالياً وتفصيلياً.

وأما **الجواب الإجمالي** فمن وجوه:

الوجه الأول : ((الاستدلال برفع الأيدي والأبصار إلى السماء عند الدعاء على أن الله فوق هو حجة أهل الإثبات المثبتين للصفات من السلف والخلف، ليس ذلك مختصًّا بالكرامية[٤]، بل مِن أشهر المحتجين به أئمة أصحاب الأشعري وذووه))[٥]. وقد نقل شيخ

---

(١) المنهاج (شرح النووي على صحيح مسلم) ٢٤/٥

(٢) شرح كتاب الفقه الأكبر ١٧٢

(٣) شرح كتاب الفقه الأكبر ١٧٢

(٤) وهو فرقة كلامية من أتباع محمد بن كرّام، أبي عبد الله السجزي (ت ٢٥٥هـ)، وقد تفرقوا إلى ١٢ فرقة. ومن أقوالهم أن الله جسم، وأن الله صار متكلماً بعد أن لم يكن، وأن الإيمان مجرد قول اللسان وإن عُري عن الاعتقاد [انظر الفرق بين الفرق ١٨٩، الملل والنحل ١٢٤/١، مجموع الفتاوى ٣٢٥/٦]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٤٨٤/٤

الإسلام هذا الاستدلال عن أبي الحسن الأشعري[١] وأبي الحسن الطبري[٢] والقاضي أبي بكر الباقلاني[٣] وابن قتيبة[٤]

(١) نقل شيخ الإسلام كلامه ~ في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٨٥ ((ورأينا المسلمين جميعًا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء، لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السموات، فلولا أن الله ﷻ على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض)) [وكلام الأشعري موجود في كتابه الإبانة عن أصول الديانة ٣٤]

(٢) نقل شيخ الإسلام [كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٨٦] كلامَه ~ ((إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق فيها وأن الحفظة مساكنهم فيها، جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش، وأنها قرارهم ومنها خُلقوا، ولأن الملائكة معهم في الأرض...وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعها نحو العرش الذي هو مستوٍ عليه))

(٣) نقل شيخ الإسلام [كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٨٧ ودرء التعارض ٦/٢٠٧] كلامَه ~ ((ولو كان في كل مكانٍ لكان في بطن الإنسان وفمه والحشوش والمواضع التي نرغب عن ذكرها، ولوجب أن يزيد بزيادة الأمكنة إذا خلق منها ما لم يكن وينقص بنقصانها إذا بطل منها ما كان، ولصح أن يرغب إليه إلى نحو الأرض وإلى خلفنا وإلى يميننا وشمائلنا. وهذا قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله)) [وكلام الباقلاني هذا موجود في كتاب التمهيد ٢٦٠ الطبعة القديمة بعنوان التمهيد في الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة]

(٤) هو عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري وقيل المروزي، أبو محمد، العلامة الكبير ذو الفنون، صاحب التصانيف، منها غريب الحديث وتأويل مختلف الحديث والرد على من يقول بخلق القرآن، توفي سنة ٢٧٦هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٣/٢٩٦ والبداية والنهاية ١٤/٦٢٣].

ونقل كلامه شيخ الإسلام ~ عن كتابه تأويل مختلف الحديث [٣٩٣-٣٩٦] مختصراً، ومن كلامه ~ ((ولو أن هؤلاء رجعوا إلى فطرهم وما ركبت عليه خلقتهم من معرفة الخالق سبحانه لعلموا أن الله تعالى هو العلي وهو الأعلى وهو بالمكان الرفيع وأن القلوب عند الذكر تَسْمُو نحوَه والأيدي ترفع بالدعاء إليه ومن العلو يرجى الفرج ويتوقع النصر وينزل الرزق)) [تأويل مختلف الحديث ٣٩٤]

وابن خزيمة[١] وأبي سليمان الخطابي[٢] وأبي يعلى[٣]

الوجه الثاني : ((إن الإشارة إلى فوق إلى الله في الدعاء وغير الدعاء باليد والأصبع أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الإشارات الحسية قد تواترت به السنن عن النبي > واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين))[٤]

الوجه الثالث : أن النبي > ((قد نهى عن رفع البصر في الصلاة إلى فوق أمرًا بالخشوع الذي أثنى الله على أهله حيث قال ﴿ ! " # $ % & ')

(﴾[٥]،... والخشوع يكون مع تخفيض البصر كما قال تعالى ﴿ ï **يُكْشَفُ عَن سَاقٍ**

---

(١) نقل شيخ الإسلام كلامه في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٩٠-٤٩١ ((وكما هو مفهوم في فطرة المسلمين علمائهم وجهالهم أحرارهم ومماليكهم ذكرانهم وإناثهم بالغيهم وأطفالهم كل من دعا الله جل وعلا فإنما يرفع رأسه إلى السماء ويمد يديه إلى الله إلى أعلاه لا إلى أسفل)) [وكلام ابن خزيمة موجود في كتابه التوحيد ١/٢٥٤]

(٢) وقد نقل شيخ الإسلام [كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٩٢-٤٩٣] كلامَ الخطابي من كتابه شعار الدين. ومن كلامه ~ ((وقد جرت عادة المسلمين خاصتهم وعامتهم أن يدعوا ربهم عند الابتهال والرغبة إليه أيديهم إلى السماء، وذلك لاستفاضة العلم عندهم بأن المدعو في السماء سبحانه))

(٣) وأبو يعلى هو محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء البغدادي، القاضي أبو يعلى، شيخ الحنابلة، صاحب التصانيف النافعة في المذهب، وتوفي سنة ٤٥٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٨/٨٩ والبداية والنهاية ١٦/١٠]

وقد نقل شيخ الإسلام [كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٩٥-٤٩٦] من كتاب أبي يعلى إبطال التأويلات لأخبار الصفات كلامه ~ ((فإذا ثبت أنه على العرش، فالعرش في جهة وهو على عرشه)) [لم أقف على هذا الكلام في كتاب إبطال التأويلات المطبوع، فلعله في قسم لم يطبع بعد]

(٤) بيان تلبيس لجهمية ٤/٤٩٧، انظر ما بعدها وقد ذكر شيخ الإسلام ~ أحاديث كثيرة متنوعة الدلالة على الإشارات الحسية إلى جهة العلو

(٥) المؤمنون: ١ - ٢

وَيُدۡعَوۡنَ ô ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسۡتَطِيعُونَ û ! " # $ & ' ( ) ( ) * + , ﴾[1]))[2]

عن أنس عن النبي > قال «ما بال أقوام يرفعون أبصارهم إلى السماء في صلاتهم، فاشتد قوله في ذلك حتى قال لَيَنْتَهُنَّ عن ذلك أو لَتُخْطَفَنَّ أَبْصَارُهُمْ»[3]

((ولو كان الله ليس فوق، بل هو في السفل كما هو في الفوق، لا لاختصاص لأحد الجهتين به، لم يكن رفع البصر إلى السماء ينافي الخشوع بل كان يكون بمنزلة خفضها))[4]

الوجه الرابع : ((إن الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم وغير ذلك إلى السماء وقت الدعاء تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق وتكون حركة جوارحهم بالإشارة إلى فوق تبعًا لحركة قلوبهم إلى فوق، وهذا أمر يجدونه كلهم في قلوبهم وجدًا ضروريًا إلا من غيرت فطرته باعتقادٍ يصرفه عن ذلك))[5]

الوجه الخامس : ((إن الناس مع اختلاف عقائدهم وأديانهم يشيرون إلى السماء عند الدعاء لله تعالى والرغبة إليه، وكلما عظمتْ رغبتُهم واشتدَّ إلحاحهم قوي رفعهم وإشارتهم. ولهذا لما كان دعاء الاستسقاء فيه من الرغبة والإلحاح ما ليس في غيره كان رفع النبي > وإشارته فيه أعظم منه في غيره.

وهذا يفعلونه إذا دعوا الله مخلصين له الدين عندما يكونون مضطرين إلى الله عند الرغبة والرهبة مثل ركوب البحر وغيره، وفي تلك الحال يكونون قاصدين الله قصدًا قويًا بل لا يقصدون غيرَه ويقرنون بقصد قلوبهم وتوجهها إشارتَهم بعيونهم ووجوههم وأيديهم إلى فوق، ... فإنه في تلك الحال لا يكون في قلوبهم إلا شيئان المسؤول والمسؤول منه،

---

(١) القلم: ٤٢ - ٤٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥١٦

(٣) وقد سبق تخريجه، ولكن هنا لفظ الحديث للبخاري

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥١٨

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥١٨

ومعلوم أن الإشارة باليد وغيرها ليست إلى الشيء المسؤول المطلوب من الله ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الإشارة إلى ذلك، فلم يبق ما تكون الإشارة إليه إلا المدعو المقصود))[١]

الوجه السادس : ((إنهم يقولون بألسنتهم اِرْفَعُوا أيديكم إلى الله ونحو ذلك من العبارات، وهذا إخبار عن أنفسهم أنهم يقصدون الإشارة إلى الله ورفع الأيدي إليه، وإذا كان هذا الخبر لم يتواطؤوا عليه ولم يَجْمَعْهُمْ عليه أحدٌ كان اتفاقهم في الخبر عما في نفوسهم كاتفاقهم في سائر الأخبار التي تجري مجرى هذا من الأمور الحسية والضرورية وغير ذلك))[٢]

وأما **أجوبة شيخ الإسلام التفصيلية** فأجعلها تحت مسائل :

المسألة الأولى : قولهم : إن رفع الأيدي عند الدعاء إلى السماء لا يدل على علو الله، لأن الخلق عند تعظيم خالق العالم يضعون جباههم على الأرض ولم يدل على أن الله في الأرض

والجواب عن قولهم هذا من أوجه؛

الوجه الأول : أن ((وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحدٍ في السفل، بل السجود بها يعقل أنه تواضعٌ وخضوع للمسجود له، لا طلب وقصد ممن هو في السفل بخلاف رفع الأيدي إلى العلو عند الدعاء فإنهم يقصدون به الطلب ممن هو في العلو))[٣]

الوجه الثاني : أن ((وضع الجبهة على الأرض يفعله الناس لكل من تواضعوا له من أهل الأرض والسماء، ولهذا يسجد المشركون للأصنام والشمس والقمر سجودَ عبادةٍ، وقد سجد ليوسف عليه السلام أبواه وإخوته من سجود تحيةٍ لا عبادةٍ لكون ذلك كان جائزًا في شرعهم وأمر الله الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام. فالسجود لا يختص بمن هو في الأرض،

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥١٩-٥٢٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٢٠-٥٢١

(٣) درء التعارض ٧/٢١

بل لا يكاد يفعل لمن هو في بطنها بل لمن هو على ظهرها عالٍ عليها. وأما توجيه القلوب والأبصار والأيدي عند الدعاء إلى السماء فيفعلونه إذا كان المدعو في العلو، فإذا دعوا الله فعلوا ذلك، وإن قدر منهم من يدعو الكواكب ويسألها أو يدعو الملائكة فإنه يفعل ذلك))[١]

الوجه الثالث: ((إن الواحد منهم إذا اجتهد في الدعاء حال سجوده يجد قلبه يقصد العلو مع أن وجهه يلي الأرض، بل كلما ازداد وجهه ذُلاًّ وتواضعًا ازداد قلبه قصدًا للعلو... فعلم أنهم يفرقون بين توجُّه وجوههم في حال السجود إلى الأرض وتوجيه القلوب في حال الدعاء إلى من في السماء، والقلوب حال الدعاء لا تقصد إلا العلو. وأما الوجوه والأيدي فيتنوع حالها تارة تكون في حال السجود إلى جهة الأرض لكون ذلك غاية الخضوع وتارة تكون حال القيام مطرقة لكون ذلك أقرب إلى الخشوع وتارة تتوجه إلى السماء لتوجه القلب))[٢]

الوجه الرابع: ((إن السجود من باب العبادة والخضوع للمسجود له كالركوع والطواف بالبيت، وأما السؤال والدعاء ففيه قصدُ المسئول المدعو وتوجيه القلب نحوَه، لا سيما عند الضرورة فإن السائل الداعي يقصد بقلبه جهةَ المدعو المسئول بحسب ضرورته واحتياجه إليه.

وإذا كان كذلك كان رفعُ رأسِه وطرفه ويديه إلى جهةٍ متضمنٌ[٣] لقصده إياه في تلك الجهة، بخلاف الساجد فإنه عابد ذليل خاشع وذلك يقتضي الذل والخضوع، ليس فيه ما يقتضي توجيه الوجه واليد نحوه))[٤]

---

(١) درء التعارض ٧/٢٢

(٢) درء التعارض ٧/٢٣

(٣) هكذا في المطبوع [متضمنٌ] مرفوعاً، ولعل الصواب [متضمناً] منصوباً خبراً لـــ كان

(٤) درء التعارض ٧/٢٥

الوجه الخامس : أن ((قصد القلوب للمدعو في العلو أمر فطري عقلي اتفقت عليه الأمم من غير مواطأة، وأما السجود فأمرٌ شرعي يُفعل طاعةً للآمِر كما تستقبل الكعبة حال العبادة طاعة للآمِر))(١)

المسألة الثانية : قولهم : إن الله تعالى قد جعل العرش قبلة لدعائنا كما جعل القبلة قبلة لصلاتنا.

والجواب عن قولهم هذا من أوجه(٢):

الوجه الأول : ((إن المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يُشرع للداعي استقبالُها حين الدعاء هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة، فكذلك هي التي شُرِع استقبالها حين ذكر الله كما تستقبل بعرفة والمزدلفة وعلى الصفا والمروة، وكما يستحب لكل ذاكرٍ لله وداعٍ أن يستقبل القبلة كما ثبت عن النبي > أنه كان يقصد أن يستقبل القبلة حين الدعاء(٣)، وكذلك هي التي يشرع استقبالها بتوجيه الميت إليها، وتوجيه النسائك والذبائح إليها، وهي التي يُنهى عن استقبالها بالبول والغائط. **فليس للمسلمين بل ولا لغيرهم قبلتان أصلاً في العبادات** التي هي من جنسين كالصلاة والنسك، فضلاً عن العبادات التي هي من جنس واحد، وبعضها متصل ببعض، فإن الصلاة فيها الدعاء في الفاتحة وغيرها، والدعاء نفسه هو الصلاة قد سماه الله في كتابه صلاةً حيث قال ﴿ q r ‌ t

(١) درء التعارض ٧/٢٥

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٢٩-٥٦٠

(٣) ومن ذلك : عن عبد الله بن زيد الأنصاري ﷺ أن النبي > خرج إلى المصلَّى يصلِّي وأنه لما دعا أو أراد أن يدعو استقبل القبلة [أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الاستسقاء، باب استقبال القبلة في الاستسقاء، رقم ١٠٢٨، ومسلم في صحيحه في كتاب صلاة الاستسقاء، رقم ٨٩٤]

u v w ﴾[1]))[2]، ((واذا كانت قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة بعينها كان قول الجهمي : "إن العرش والسماء قبلة للدعاء" قولٌ مخالف لإجماع المسلمين. ولما عُلم بالاضطرار من دين الإسلام فيكون من أبطل الباطل))[3]

الوجه الثاني : ((إن توجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم إلى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يختص به أهل الملل والشرائع، بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ولا يسمع به، ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشًا. فلو كان الرفع إنما هو إلى العرش فقط الذي هو قبلة، لم يقصد ذلك الرفع إلا من عَلِمَ أن هناك عرشًا كما لا يقصد التوجه إلى القبلة إلا من علم أن الكعبة التي يستقبلها المسلمون هناك))[4]

الوجه الثالث : كون العرش أو السماء قبلة للدعاء لا يثبت بغير الشرع، فإن اختصاص بعض الجهات والأمكنة بأنه يُستَقبل دون غيرها هو أمر شرعي. ولهذا افترقت أهل الملل كما قال تعالى﴿ : ; < = ﴾[5]، ومعلوم أنه ليس في الكتاب والسنة ولا شيء من الآثار عن سلف الأمة ولا أئمتها ولا عن الأنبياء المتقدمين أن العرش أو السماء قبلة للدعاء، فعُلم أن دعوى ذلك من أعظم الفرية على الله.

---

(١) سورة التوبة: ١٠٣

قال شيخ الإسلام ~ ((...مسمى الصلاة في اللغة الذي هو الدعاء، وإن الصلاة المشروعة هي دعاء كلها، فإن الدعاء هو قصد المدعو تارةً **لذاته** وتارةً **لمسألته** أمرًا منه. وهذا كالشخص يدعو غيره ويطلبه ويقصده تارة لذاته وتارة لأمر يطلبه منه. والصلاة تتضمن هذين النوعين عبادة الله والثناء عليه والسؤال له)) [بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٣١]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٢٩-٥٣٠

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٤٤

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٤٤-٥٤٥

(٥) سورة البقرة: ١٤٨

الوجه الرابع : أن القبلة أمر يقبل النسخ والتبديل. وقد أمر الله محمداً بأن يُولِّي وجهه شطر المسجد الحرام بعد أن كان قد أمره أن يصلي إلى البيت المقدس هو وأمته، فصلى إلى بيت المقدس بعد مَقْدمه المدينة بضعةَ عشرَ شهرًا وقد صلى إليها قبل مقدمه المدينة. واذا كانت القبلة أمرًا يقبل النسخ والتبديل -وهو مختلف في أمر الملل- فيجب على هذا التقدير إذا كان العرش أو السماء قد جُعِل قبلةً للدعاء أن يجوز تغييرُ ذلك وتبديله، حتى يجوز أن يدعى اللهُ إلى نحو الأرض، ويجوز أن يدعوه الإنسان من الجهات الست ويمد يده وعينيه إلى سائر جهاته، وأن يكون ذلك قبلةً لبعض الداعين دون بعض.

الوجه الخامس : أن الله تعالى قد قال ﴿ d e f h i j k l ﴾[١]

فأخبر أن العبد حيث استقبل فقد استقبل قبلةَ الله، ليبين أنه حيث أمر العبد الاستقبال والتولية فقد استقبل وولي قبلة الله ووجهته. ولهذا ذكروا أن هذه الآية فيما لا يتعين فيه استقبال الكعبة كالمتطوع الراكب في السفر فإنه يصلي حيث توجهت به راحلتُه، والعاجز الذي لا يعلم جهة الكعبة أو لا يقدر على استقبال الكعبة فإنه يصلي بحسب إمكانه إلى أي جهة أمكن. واذا كان هذا في القبلة المعروفة للصلوات فينبغي أن يكون في قبلة الدعاء أولى وأحرى[٢]، واذا كان هذا لازمًا اقتضى جواز الاشارة في الدعاء الى غير فوق -كما يجوز استقبال غير الكعبة-، وقد تقدم قول من حكى إجماع المسلمين على خلاف ذلك وعلى تخطئة من يجوِّز ذلك

الوجه السادس : أن القبلة ما يستقبله الإنسان بوجهه، وكذلك يسمى وِجهةً ووَجْهًا وجِهَةً لاستقبال الإنسان له بوجهه وتوجهه إليه. والاستقبال ضد الاستدبار، فالقبلة ما

(١) سورة البقرة: ١١٥

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((فإن الدعاء لا يجب فيه استقبال قبلة معينة بإجماع المسلمين، ولا يجب أن يستقبل القبلة المعروفة، ولا أن يرفع يديه لا عند من يقول إن السماء والعرش قبلة الدعاء ولا عند من لا يقول بذلك)) [بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٤٩]

يستقبله الإنسان ولا يستدبره، فأما ما يرفع الإنسان إليه يده أو رأسه أو بصره فهذا باتفاق الناس لا يسمى قبلةً لأن الإنسان لم يستقبله كما لا يستدبر الجهة التي تقابله.

الوجه السابع : أن القبلة لا يجد الناس في أنفسهم معنىً يطلب تعيينَها، ولا فرقًا بين قبلة وقبلة. ولهذا لما أُمِر المسلمون باستقبال المسجد الأقصى ثم أُمروا باستقبال المسجد الحرام كان هذا جميعه عندهم سائغًا لا يجد المؤمنون في أنفسهم حرجاً من ذلك ولا تفريقًا بينه، فلو كان الرفع والتوجه إلى جهة السماء لكونه قبلةً لكان ذلك عند الناس مؤمنهم وغير مؤمنهم منزلةَ التيامن والتياسر والسفل والقفا.

الوجه الثامن : أن النداء والدعاء من أسباب التعريف، فالمنادَى المعرِفة يكون مضموماً، وإن كان نكرةً كان منصوباً. ومن نادى رجلاً بعينه قال : يا رجلُ، فهذا المنادَى المعيَّن يشير إليه الداعِي المنادِي فيقصده بعينه. بخلاف المطلق الذي يدل عليه لفظ النكرة كقوله : "رجلاً خذ بيدي!"، فإنه هنا لم يشر إلى شيء بعينه. فهذا التعريف بالنداء إنما هو يتعين في الباطن بقصد الداعي، وفي الظاهر بإشارته. والمنادِي الداعي قد يشير إشارةً ظاهرةً إلى المنادَى إما لتعريف المخاطَبين إذا لم يعرفوا المعيَّن إلا بذلك، مثل من ينادي رجلاً بعينه في رجال فيقول يا رجلُ، أو يا هذا، أو يا زيد، ويكون هناك جماعةٌ اسمهم زيدٌ ولا بد أن يشير إليه إما بتوجيه وجهه نحوه، أو بعينه أو برأسه أو يده أو غير ذلك. ولا يجوز أن يدعو أحدًا وتكون الإشارة إلى غير من دعا، فلا يجوز أن يقول يا زيد ويشير إلى غير من قصده، أو يا هذا ويشير إلى غير من قصده.

فاذا قال الداعي اللهُمَّ وأشار برأسه أو عينه أو وجهه أو يده أو أصبعه لم تكن إشارته إلا إلى الله الذي دعاه وناداه وناجاه، لا إلى غيره إذ المدعو المنادَى من شأن الداعي أن يشير إليه. وليس هنا من يشير إليه الداعي بقوله اللهم أو يا اللهُ إلا الله، فهو الذي يشير إليه بباطنه وظاهره. فكما لا يجوز أن يكون القصد بالقلب إذا قالوا يا الله لغيره بل هو المقصود بالباطن فكذلك هو أيضًا المقصود بالظاهر إذا قالوا يا الله وأشاروا بظواهرهم بحركة ظاهرة بالإشارة إليه والتوجه

الوجه التاسع : أن كون الرب إلهًا معبودًا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة، وذلك أن العبادة تتضمن قصدَ المعبود وإرادته وتوجُّهَ القلب إليه، والإنسان يحس من نفسه أنه إذا قصد شيئًا أو أحبه -غير نفسه- فلا بد وأن يكون بجهة منه، وأنه إذا قيل له اقصدْ أو اطلبْ او اعبدْ أو أَحِبَّ من لا يكون بجهة منك ولا هو فيك ولا فوقك ولا تحتك ولا أمامك ولا وراءك ولا عن يمينك ولا عن شمالك؛ كان هذا أمرًا بالممتنع لذاته.

المسالة الثالثة : قولهم : إن أعظم الأشياء نفعاً للخلق كظهور الأنوار ونزول الغيث إنما تظهر من جانب السموات، ولما كان الأمر كذلك لا جرم أن يكون ذلك الجانب عندهم أشرف، وتعلق الخاطر بالأشرف أقوى من تعلقه بالأخس

والجواب عن قولهم هذا من أوجه[1]؛

الوجه الأول : لا ريب أن حاجتهم إلى الأرض وما فيها أكثر، فإن عليها قرارهم ومنها تخرج أرزاقهم التي هي النبات وفيها الحيوان، وهي كما قال الله تعالى ﴿ = < ? @ A B ﴾[٢]. ولهذا كان نظر أبصارهم إلى الأرض وما فيها أكثر من نظرهم إلى السماء وما فيها، فعُلم أن النظر الذي يكون لأجل الحاجة إلى المنظور إليه لتعلق القلب به هو إلى الأرض أكثر منه إلى السماء[٣]

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٥٢٢-٥٢٣

(٢) سورة الأعراف: ٢٥

(٣) وقد سبق نقل شيخ الإسلام لكلام أبي الحسن الطبري ما يدل على هذا الوجه، وهو قوله ~ ((إن كانت العلة في رفع أيدينا إلى السماء أن الأرزاق فيها وأن الحفظة مساكنهم فيها، جاز أن نخفض أيدينا في الدعاء نحو الأرض من أجل أن الله يحدث فيها النبات والأقوات والمعايش، وأنها قرارهم ومنها خلقوا، ولأن الملائكة معهم في الأرض...وإنما أمرنا الله تعالى برفع أيدينا قاصدين إليه برفعها نحو العرش الذي هو مستو عليه)) [كما في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٨٦]

الوجه الثاني : إذا كانت الإشارة لأجل شرف الجهة الفوقية لكانت الإشارة إليها مطلقاً سواء كان الدعوى إلى الله أو إلى غيره، وهذا خلاف الواقع، بل إنما يشيرون الإشارة المذكورة إذا دعوا الله مخلصين له الدين، وأين هذا من هذا؟

الوجه الثالث : وقد تقدم أنهم يعلمون ويخبرون أنهم إنما يشيرون إلى الله لا إلى محض الجهة

المسألة الرابعة : قولهم : إن الله تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم، وإذا كان الأمر كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي إلى السماء رفع الأيدي إلى الملائكة

والجواب عن قولهم هذا من أوجه تالية(١)؛

الوجه الأول : إشارة الإنسان إلى الشيء مشروطة بشعوره به وقصد الإشارة إليه، فإن لم يشعر به و لم يقصد الإشارة إليه محال أن يشير اليه. والداعون لله مخلصين له الدين لا تخطر لهم الملائكة في تلك الحال فضلاً عن أن يقصدوا الإشارةَ إليها

الوجه الثاني : الإشارة إلى الملائكة حين دعاء الله وحده لا شريك له إشراك بالله، بل دعاء الملائكة ومسألتهم إشراك بالله، فكيف بالإشارة إليهم حين دعاء الله وحده لا شريك له

الوجه الثالث : الاحتجاج ليس بمطلق الإشارة إلى فوق، بل الإشارة عند دعاء الله وحده لا شريك له. ومن المعلوم أنه لا يجوز في تلك الحال رفع الأيدي إلى الملائكة، فكيف يُحمل حالُ الأنبياء والمرسلين وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم إلى غير الله حين مسألتهم لله وحده

الوجه الرابع : لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعيًا لا إلى الملائكة ولا إلى غير الملائكة، بل هذا من خصائص الربوبية. ومن جوَّز رفع الأيدي عند الدعاء إلى غير الله فهو من

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥٢٣/٤-٥٢٩

المشركين الذين يدعون غير الله. ولهذا كانت الإشارةُ إليه من تمام دعائه وذلك من تحقيق كونه الصمد الذي يصمد العباد إليه، فإنَّ قَصْدَه بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد أكمل مِن قصده بالقلب فقط.

المطلب العاشر: قولهم : لو كان علو الله أمرًا بديهياً لامتنع اتفاق الجمع العظيم من العقلاء المعتبرين على إنكاره

وقد سبق أن علو الله مما أجمع عليه الأمم كلهم، عربهم وعجمهم، مسلموهم وكفارهم لأنه أمر بديهي تمتنع الفطر السليمة من رده. مع ذلك قد وُجِد مَن أنكر من المتكلمين كون الله في العلو مُدَّعين أنه يخالف عقولهم القاصرة، وقالوا إن الله لا داخل العالم ولا خارجه، وما ذلك إلا بسبب كثرة الشبهات والضلالات والمقالات حول هذا الأمر، حتى دخل شيء من ذلك على بعض الأفاضل من أهل العلم. قال شيخ الإسلام ~ ((لكن كثرتْ في هذا الباب الشبه والمقالات، واستولت على القلوب أنواعُ الضلالات، حتى صار القول الذي لا يَشك من أوتي العلم والإيمان أنه مخالف للقرآن والبرهان، بل لا يشك في أنه كفر بما جاء به الرسول من رب العالمين، قد جهله كثير من أعيان الفضلاء، فظنوا أنه من محض العلم والإيمان، بل يشكون في أنه مقتضى صريح العقل والعيان، ولا يظنون أنه مخالف لقواطع البرهان))(١)

ومعلوم أن كون الله لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع على الله ببداهة العقول، ومع ذلك قد حاول بعضُهم جعْلَه من الأمور التي تقبله العقول بزعم اتفاق الجمع الغفير من العقلاء **بل أكثرهم.** ممن فعل ذلك فخر الرازي حيث قال ((أن جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنه تعالى ليس بمتحيز ولا مختص بشيء من الجهات، وأنه تعالى غير حال في العالم ولا مباين عنه في شيء من الجهات، ولو كان فساد هذه المقدمات معلومًا بالبديهة لكان **إطباق أكثر العقلاء** على إنكارها ممتنعًا، لأن الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز إطباقهم على إنكار الضروريات. بل نقول الفلاسفة اتفقوا على إثبات موجودات ليست بمتحيزة

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٩-١٠

ولا حالة في المتحيزة مثل العقول والنفوس والهيولي[1]، بل زعموا أن الشيء الذي يشير إليه كل إنسان بقوله أنا موجودٌ ليس بجسم ولا جسماني، ولم يقل أحد بأنهم في هذه الدعوى منكرون للبديهيات، بل جمع عظيم من المسلمين اختاروا مذهبهم مثل معمر بن عباد السلمي[2] من المعتزلة ومثل محمد بن نعمان[3] من الرافضة ومثل أبي القاسم الراغب[4] وأبي حامد الغزالي من أصحابنا، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن يقال بأن القول بأن الله ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز قول مدفوع في بدائه العقول؟))[5]

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه :

الوجه الأول : بيانه ~ أن الرازي لا يعرف إلا قليلاً من مقالات عقلاء بني آدم، فكيف يعرف مقالة جمهورهم؟، قال شيخ الإسلام ~ ((إن هذه المسألة [وهي مسألة العلو] من أعظم مسائل أصول الدين التي يتكلم فيها عامة طوائف بني آدم، فمن لم يكن له خبرة بمقالات عقلاء بني آدم فكيف يحكم على جمهور العقلاء المعتبرين؟. فالرازي لم يعرف من مقالات عقلاء بني آدم إلا مقالات طوائف قليلة بالنسبة إلى هؤلاء))[6]، ((فما

---

(١) الهيولي : لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادة، وفي الاصطلاح : جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية [انظر التعريفات للجرجاني ٢٧٩]

(٢) هو معمر بن عباد السلمي، المعتزلي من الغلاة، وإليه تنسب طائفة تعرف بالمعمرية، من أهل البصرة ثم سكن البغداد، وتوفي ٢١٥هـ [انظر لسان الميزان ١٢٢/٨ والأعلام ٢٧٢/٧]

(٣) هو محمد بن علي بن النعمان بن أبي طريفة الجلي الكوفي، أبو جعفر الرافضي، الملقب بشيطان الطاق، وإليه تنسب الفرقة النعمانية أو الشيطانية، وتوفي نحو سنة ٦٠هـ [انظر الفرق بين الفرق ٧٠ ولسان الميزان ٣٧٤/٧ والأعلام ٢٧١/٦]

(٤) وأبو القاسم الراغب هو الحسين بن محمد بن المفضل الأصبهاني، المعروف بالراغب، صاحب التصانيف، منها مفردات ألفاظ القرآن، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وتوفي سنة ٥٠٢هـ [انظر كشف الظنون ١٧٧٣/٢ والأعلام ٢٥٥/٢]

(٥) أساس التقديس ١٦-١٧

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٦٣/١ بتصرف يسير

ذكره من المقالات إنما بمبلغ علمه، وعامتها من أقوال المتكلمين من المعتزلة والرافضة وطوائف من متفلسفة الإسلام وطوائف من متأخري أتباع الأشعري، ثم جعلهم جمهور العقلاء المعتبرين؟))(١)

الوجه الثاني : بيانه ~ أن الرازي لا يعرف مقالات أئمة هذا الدين الحنيف، قال ~ ((فأما أئمة الإسلام من الصحابة والتابعين وتابعيهم فلا خبرة له ولا أمثاله بمقالاتهم في هذا الباب، كما تشهد به مصنفاته ومصنفات أمثاله. وكذلك لا خبرة له بمقالات أئمة الفقهاء وأئمة أهل الحديث))(٢)، بل بيَّن شيخ الإسلام ~ أن الرازي لم يعرف مقالات أئمة أصحابه كأبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وأبي العباس القلانسي(٣) وأمثالهم، بل مقالات إمامه أبي الحسن الأشعري؟، ولهذا لم ينقل الرازي –وهو الأشعري- شيئاً من كلام أبي الحسن الأشعري، وكذا لم ينقل كثيراً من مقالات أئمة الأشعرية في هذا الباب وغيره من مسائل الصفات.(٤)

الوجه الثالث : ذكر شيخ الإسلام ~ أن ابن فورك ذكر من كلام ابن كلاب ما يدل على أن كون الله فوق العالم صفةٌ معلومةٌ بالعقل لا تتوقف على السمع، وإنما المعلوم بالسمع استواؤه على العرش، فكيف يكون أكثر العقلاء على إنكار هذا الأمر المدرَك بالعقول؟

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٦١/١ بتصرف

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٦٣/١

(٣) وأبو العباس القلانسي هو أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي، أبو العباس الرازي، وهو على معتقد ابن كلاب، صاحب التصانيف الكثيرة، ولم أقف على تحديد سنة وفاته إلا أنه من معاصري أبي الحسن الأشعري لا من تلاميذه [انظر تبيين كذب المفتري ٣٩٨ وأصول الدين للبغدادي ٣١٠ وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٤٦٦/١-٤٦٩]

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٦٤/١-٦٧

قال ابن فورك : فصل آخر في بيان تحقيق قوله [يعني ابن كلاب] : "إن إطلاق وصفه سبحانه وتعالى بأنه فوق واجبٌ" من كلامٍ ذَكَرَه [ابنُ كلاب] في كتاب الصفات في باب الاستواء على العرش، قال [ابن كلاب] ~ ((قد قلنا ونقول : إنه لو لم يأت الخبر أنه على العرش لما قلنا ذلك، ولكنا كنا نقول : إنه ﷻ فوق كل شيء لم يكن بين طبقين))[١]، قال ابن فورك ~ معلقاً ((فبين هذا من قوله إنه يطلق الاستواء للخبر الوارد، والقول بأنه فوق لنفي كونه بين طبقين، لا معنى القهر والاقتدار خلافاً لقول من يزعم من المخالفين إنه فوق بمعنى القهر والغلبة والقدرة والعزة والعظمة فحسب))[٢]، قال شيخ الإسلام ~ معلقاً على قول ابن كلاب "إنه ﷻ فوق كل شيء لم يكن بين طبقين" ((فأخبر أنه أثبت الفوقية لئلا يلزم أن يكون داخل العالم أو خارجه، فأثبت أنه خارجه لئلا يلزم أن يكون داخله، أو لو أمكن أن لا يكون بين طبقين ولا يكون فوق العالم لم يكن نفي أحدهما دليلاً على ثبوت الآخر كما يقوله النفاة، وهو قد صرح بهذا في غير موضع))[٣]

الوجه الرابع : إذا أراد الرازي بقوله (("العقلاء المعتبرين" من يستحق هذا الاسم، يدخل فيهم الأنبياء والرسل فإنهم أكمل الخلق وأفضلهم عقلاً وعلماً. ومعلوم أنه لا يوجد في كتب الله المنزلة عليهم ولا في شيء من الآثار المأثورة عنهم، لا عن خاتمهم ولا عن أنبياء بني إسرائيل ولا عن غيرهم. بل الموجود عن جميع الأنبياء ما يخالف هذا القول، وهو في ذلك إما نص وإما ظاهر. والرازي يعترف بأن هذا القول لا يؤثر عن الأنبياء ولا عن أحد

---

(١) نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٩٣
(٢) نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٩٤
(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/٩٤

من أئمة الإسلام في القرون الفاضلة التي أثنى عليها النبي > حيث قال «خير أمتي قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»[(١)] ...))[(٢)]

الوجه الخامس: ((لا يُعرف هذا القول إلا عمن هو مجروح بنقص العقل والدين، معروف بكثرة التناقض والتهافت في مقاله، ولهذا يشهدون على أنفسهم بالحيرة، ويرجعون عما يعتقدونه إلى دين العجائز))[(٣)] وأين كلام هؤلاء المتحيرين –كما ذكر هو من كلام بعض الروافض والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة- من كلام الأنبياء والصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان وأئمة هذا الدين؟؟

وقد ذكر شيخ الإسلام النصوص الكثيرة من أئمة هذا الدين ما يدل على إجماع هذه الأمة على كون الله في العلو بلا أي شك[(٤)]، ومن ذلك كلام ابن كلاب في إثبات العلو. قال ابن كلاب ~ ((ورسول الله > وهو صفوة الله من خلقه وخيرته من بريته، وأعلمهم جميعاً به يُجِيز قول "الأين" ويقوله، ويستصوب قول القائل: إنه فى السماء، وشهد له بالإيمان عند ذلك، وجهم بن صفوان وأصحابه لا يجيزون "الأين" ويحرمون القول به))، قال ~ ((ولو كان خطأً كان رسول الله > أحق بالإنكار له، وكان ينبغي أن يقول لها: "لا تقولي ذلك فتوهمين أنه عز وجل محدود، وأنه فى مكان دون مكان، ولكن قولي إنه فى كل مكان لأنه هو الصواب دون ما قلتِ"، كلا فلقد أجـــازه

---

(١) من حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أُشهد، رقم ٢٦٥٢] ومسلم في صحيحه [كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، رقم ٢٥٣٣]

وعمران بن حصين رضي الله عنه أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الشهادات، باب لا يشهد على شهادة جور إذا أشهد، رقم ٢٦٥١] ومسلم في صحيحه [كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، رقم ٢٥٣٥]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٦٧-٦٩ بتصرف

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/٦٨-٦٩

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/١٠٣-٢١٥ ودرء التعارض ٦/١٩٣-٢٦٥

رســـول الله > مع علمه بما فيه، وأنه أصوب الأقاويل، والأمر الذي يجلب الإيمان لقائله، ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالتْه، وكيف يكون الحق فى خلاف ذلك؟ والكتاب ناطق به وشاهد له، ولو لم يشهد لصحة مذهب الجماعة فى هذا الفن خاصة إلا ما ذكرت من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي، كيف وقد غرس فى بنية الفطرة، ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أوكد، بل لا تسأل أحدًا من الناس عنه عربياً ولا عجمياً ولا مؤمناً ولا كافراً فتقول : أين ربك؟ إلا قال : فى السماء إن أفصح، أو أومأ بيده أو أشار بطرفه إن كان لا يفصح، لا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل، ولا رأينا أحدًا داعياً له إلا رافعًا يدَه إلى السماء، ولا وجدنا أحدًا غير الجهمية يُسأل عن ربه فيقول : فى كل مكان كما يقولون، وهم يدَّعون أنهم أفضل الناس كلهم، فتاهت العقول وسقطت الأخبار، واهتدى "جهم" وحده وخمسون رجلاً معه، نعوذ بالله من مضلات الفتن))[1]

وقد نبه ابن كلاب في هذا الكلام على خمسة أمور[2]:

- إجازة القول بِـــ أين الله؟، في السؤال عنه
- صحة الجواب عنه بأن يقال "في السماء"
- أن ذلك يرجع فيه إلى الإجماع من الخاصة والعامة
- أن العلم بأن الله فوق فطري
- أنه لم يخالف الجماعة في ذلك إلا نفر قليل وهم جهمٌ وعدد قليل معه، فكيف يقول الرازي أن جمهور العقلاء ينكرونه؟

قال شيخ الإسلام ~ ((فالمقصود أنه لا يوافقهم على أنه ليس فوق العالم إلا أقَلُّ الناس، ومن لم يوافقهم على ذلك؛ فإما أن ينكر وجود موجودين ليس أحدهما مباينًا للآخر ولا محايثًا له، وإما أن لا ينكر ذلك. فإن لم ينكر ذلك مع إنكار قولهم بأنه ليس فوق العالم،

---

(١) نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٨٧-٨٨ ومجموع الفتاوى ٥/٣١٩-٣٢٠

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٩١

كان إنكاره لقولهم أعظم من ترك إنكاره لما يبطل قولهم. فإن المقصود ما يبطل قولهم، فإذا كان الناس إما منكر له وإما منكر لما يستلزم إبطاله ثبت اتفاق جمهور الناس على إنكاره وهو المطلوب))[(١)]

الوجه السادس : ((لم يطبق على إنكار العلو إلا من أخذه بعضهم عن بعض كما أخذ النصارى دينهم بعضهم عن بعض، وكذلك اليهود والرافضة وغيرهم. فأما أهل الفطر التي لم تُغَيَّرْ فلا ينكرون هذا العلم، وإذا كان كذلك فأهل المذاهب الموروثة لا يمتنع إطباقهم على جحد العلوم البديهية، فإنه ما من طائفة من طوائف الضلال -وإن كثرت- إلا وهي مجتمعة على جحد بعض العلوم الضرورية))[(٢)]

---

(١) درء التعارض ٦/١١٤ وانظر الكتاب نفسه ٦/٢٧٢

(٢) درء التعارض ٦/٢٦٧-٢٦٨

المطلب الحادي عشر : قولهم : إن البديهية حاكمة بأن كل موجودين فإما أن يكون أحدهما سارياً فيه، أو مبايناً عنه، أو لا سارياً ولا مبايناً، والقسم الثالث -وهو لا سارياً ولا مبايناً- فإنا نجد العقل متوقفاً فيه فلا يُثبته أو يَنفيه إلا بالبراهين

قد أورد الرازي هذه الشبهة في كتابه أساس التقديس ليستدل بها على كون الله لا خارج العالم ولا داخله ليس أمراً ممتنعاً، قال الرازي ((إذا عرضنا على العقل وجودَ موجودٍ لا يكون حالاً في العالم ولا مبايناً عنه في شيء من الجهات الست، وعرضنا على العقل أيضًا أن الواحد نصف الاثنين وأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وجدنا العقل متوقِّفًا في المقدمة الأولى جازمًا في المقدمة الثانية، وهذا التفاوت معلوم بالضرورة. **وذلك يدل على أن العقل غير قاطع في المقدمة الأولى لا بالنفي ولا بالإثبات**، إلا أنا نقول لما رأينا أن العقل لم يجزم بهذه المقدمة مثل جزمه بأن الواحد نصف الاثنين علمنا أنه غير قاطع بأن ما سوى العالم لا بد وأن يكون حالاً فيه أو مباينا عنه بالجهة، بل هو مجوز لنقيضه.

وإذا ثبت هذا فنقول إن ذلك الظن إنما حصل بسبب أن الوهم والخيال لا يتصرفان إلا في المحسوسات، فلا جرم كان من شأنهما أنهما يقضيان على كل شيء بالأحكام اللائقة بالمحسوسات، فهذا الميل إنما جاء بسبب الوهم والخيال لا بسبب العقل البتة))[1]

وقال ((إنا إذا قلنا الموجود إما أن يكون متحيزًا أو حالاًّ في المتحيز أو لا متحيزًا ولا حالاًّ في المتحيز، وجدنا العقل قاطعًا لصحة هذا التقسيم، ولو قلنا الموجود إما أن يكون متحيزًا أو حالاًّ في المتحيز واقتصرنا على هذا القدر علمنا بالضرورة أن هذا التقسيم غير تام ولا منحصر، وأنه لا يتم إلا بضم القسم الثالث وهو أن يقال وإما أن لا يكون متحيزًا ولا حالاً في التحيز. وإذا كان الأمر كذلك علمنا بالضرورة أن احتمال هذا القسم وهو

(١) أساس التقديس ١٧

وجودُ موجودٍ لا يكون متحيزًا ولا حالاً في المتحيز قائم في العقول من غير مدافعة ولا منازعة، وأنه لا يمكن الجزم بنفيه ولا بإثباته إلا بدليل منفصل))[1]

وقد رد شيخ الإسلام ~ على هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول : أن ((مجرد تقدير الذهن للأقسام لا يدل على إمكانها في الخارج، فإنه يقدر أن الشيء إما موجود وإما معدوم وإما لا موجود ولا معدوم، وأن الموجود إما أن يكون واجبًا وإما أن يكون ممكنًا وإما أن يكون لا واجبًا ولا ممكنًا، وأنه إما قديم وإما محدث وإما قائم بنفسه أو بغيره أو لا قائم بنفسه ولا بغيره، وأمثال ذلك من التقديرات. ثم لم يكن هذا دليلا على إمكان كل هذه الأقسام في الخارج، فكذلك تقديره؛ لأن الشيء إما محايث وإما مباين وإما غير محايث ولا مباين، لا يدل على إمكانِ كلٍّ من الأقسام في الخارج))[2]

الوجه الثاني : أن ((القوم[3] لا يقولون إما سارٍ وإما مباينٌ، ولكن يقولون إما أن يكون مباينًا له وإما أن يكون محايثًا له أي بحيث هو سواء كان ساريًا فيه سَريانَ الصفة في الموصوف وإما أن يكونَا جميعًا سارِيَيْن في موصوفٍ واحدٍ كالحياة والقدرة القائمة لموصوف واحد. وحينئذ فلا يسلم توقف العقل عن نفي القسم الثالث، فإن من يقول أنا أعلم بالضرورة أن الموجودين إما أن يكونا متباينين وإما أن يكونا متحايثين يجزم بانتفاء موجود لا يكون مباينًا للموجود الآخر ولا محايثًا له))[4]

الوجه الثالث : أن ((القسم الثالث، إما أن يقول إنه ممكن إمكانًا ذهنيًا أو خارجيًا، والإمكان الذهني معناه عدم العلم بالامتناع، والثاني معناه العلم بالإمكان في الخارج، وهو

(١) أساس التقديس ١٧-١٨

(٢) درء التعارض ٦/٢٨٣-٢٨٤

(٣) أي أهل السنة

(٤) درء التعارض ٦/٢٨٤

[يعني الرازي] قد فسّر مراده بالأول وهو عدم العلم حتى يقوم دليل، وحينئذ فيقال مجرد الإمكان الذهني وهو عدم العلم بالامتناع لا يدل على الإمكان الخارجي ولا العلم به، وإنما غايته أن يقول: إني لا أعرف إمكانه ولا امتناعه، والمدَّعِي يقول: أنا أعلم امتناعه بالضرورة، وقد ذكرنا أنهم طوائف متفرقون اتفقوا على ذلك من غير مواطأة، وذلك يقتضي أنهم صادقون فيما يخبرون به عن فطرهم. ومعلوم أن العلوم الضرورية لا يقدح فيها نفي النافي لها، فكيف يقدح فيها شكُّ الشاكِّ فيها؟))[1]

الوجه الرابع: ((لا نسلِّم توقف العقل بعد التصور التام، بل لا يتوقف إلا لعدم التصور أو لوجود ما يمنع من الحكم لظن أو هوى كسائر المنازعين في القضايا الضرورية من أهل الجحود والتكذيب.

ومعلوم أن هؤلاء كثيرون في بني آدم، فإن الله قد أخبر عن قوم فرعون ﴿ ! "
$ % & ' ﴾[2] وعن اليهود ﴿ ! " # $ % &
' (* + , - . / ﴾[3] و﴿ ´ µ ¶ ¸ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾[4]
وعن المشركين ﴿ © لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَٰكِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾[5]، وقال موسى عليه السلام لفرعون ﴿لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ أَنزَلَ ´ µ ¶ ¸ وَٱلْأَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾[6].

(١) درء التعارض ٦/٢٨٤-٢٨٥

(٢) سورة النمل: ١٤

(٣) سورة البقرة: ١٤٦

(٤) سورة البقرة: ٧٥

(٥) سورة الأنعام: ٣٣

(٦) سورة الإسراء: ١٠٢

وقد أخبر عن كذب طوائف، وإذا كان كثير من الطوائف يتعمدون الكذب والتكذيب بما يعلمون أنه حق، وهذا جحد لما علموه وتيقنوه، عُلِمَ أن في الطوائف من قد يتفقون على جحد ما يعلمونه. وكل طائفة جاز عليها المواطأة على الكذب جاز عليها ذلك، ويجوز أيضًا أن يشتبه عليها الحق بالباطل حتى تجحد ما هو حق في نفسه لاشتباهه عليها وإن كان معلوما بالضرورة عند غيرها، فإنه إذ جاز تعمد الكذب عليهم فجواز الخطأ عليهم أولى.

ومعلوم أن الحس قد يغلط والعقل قد يغلط فيجوز على الطائفة المعينة غلط حسهم أوعقلهم، وإذا كانت المعاني دقيقة وفيها ألفاظ مجملة وقد ألقى بعضهم إلى بعض أن هذا القول باطل وكفر أمكن أن لا يتصوروه على وجهه وإن كان غيرهم يتصوره لسلامته من الهوى ومن الاعتقاد المانع من ذلك))(١)

الوجه الخامس: مما يدل على أن القسم الثالث لا يعقله عاقل قط –ما عدا الجهمية- قول الإمام أحمد في رده على الجهمية ((وإذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أنه في كل مكان ولا يكون في مكان دون مكان، فقُلْ له: أليس الله كان ولا شيء؟، فيقول: نعم، فقل له: حين خلق الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟، فإنه يصير إلى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها؛

إن زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر حين زعم أن الجن والإنس والشياطين في نفسه.

إن قال: خلقهم خارجًا من نفسه ثم دخل فيهم كان هذا كفرًا أيضاً حين زعم أنه دخل في كل مكان وحشٍّ قذر رديء، وإن قال خلقهم خارجًا عن نفسه ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله كله أجمع، وهو قول أهل السنة))(٢)

فقد بين الإمام أحمد ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته من أنه لا بد إذا خلق الخلق من أن يخلقه مباينا له أو محايثا له، ومع المحايثة إما أن يكون هو في العالم وإما أن يكون العالم

(١) درء التعارض ٦/٢٨٥-٢٨٦

(٢) الرد على الجهمية ١٥٥-١٥٦

فيه، لأنه سبحانه قائم بنفسه والقائم بنفسه إذا كان محايثًا لغيره فلا بد أن يكون أحدهما حالاًّ في الآخر، ولم يذكر القسم الثالث -وهو أن يكون الله لا مباينا للخلق ولا محايثاً له- لمَّا كان معلومًا بصريح العقل بطلانُه، فلم يُدخِله الإمام أحمد في التقسيم، إذ من المستقر في صريح العقل أن الموجود إما مباين لغيره وإما مداخل له[١]

(١) انظر درء التعارض ٦/١٤٣-١٤٤ وبيان تلبيس الجهمية ١/٩٩

المطلب الثاني عشر : قولهم أن الله لا خارج العالم ولا داخله، لا مباين ولا مماس، بلا كيف

مما تمسك به القائلون بأن الله لا خارج العالم ولا داخله زعمهم بأن قولهم هذا مماثل لقول أهل السنة أن لله صفات تليق بجلاله بلا كيف. وفي ذلك قال الرازي ((فعمدة مذهب الحنابلة أنهم متى تمسكوا بآية أو بخبر يوهم ظاهره شيئًا من الأعضاء والجوارح صرّحوا بأنا نثبت هذا المعنى لله تعالى على خلاف ما هو ثابت للخلق، فأثبتوا لله تعالى وجهًا على خلاف وجوه الخلق ويدًا على خلاف أيدي الخلق، ومعلوم أن اليد والوجه بالمعنى الذي ذكروه مما لا يقبله الخيالُ والوهمُ. فإذا عُقِل إثباتُ ذلك على خلاف الوهم والخيال فأي استبعاد في القول بأنه تعالى موجود وليس داخل العالم ولا خارج العالم وإن كان الوهم والخيال قاصرَيْنِ عن إدراك هذا الموجود؟))(١)

وطريقة هذه الشبهة إنما ورثها الرازي من أسلافه الجهمية، وقد أشار الإمام أحمد إلى هذه الشبهة حين رد على الجهمية –كما نقل ذلك شيخ الإسلام-، قال الإمام أحمد ~ ((فلما ظهرت الحجة على الجهمي بما ادعى على الله أنه مع خلقه قال : هو في كل شيء غير مماس للشيء ولا مباين منه، فقلنا : إذا كان غير مباين أليس هو مماسا؟، قال : لا، قلنا فكيف يكون في كل شيء غير مماس لشيء ولا مباين؟. فلم يحسن الجواب فقال : بلا كيف، فيخدع جهال الناس بهذه الكلمة وموّه عليهم)) (٢)

قال شيخ الإسلام ~ ((وهذه السبيل التي حكاها الإمام أحمد عن الجهمية هي التي سلكها الرازي وأمثاله، فإنه ادعى جواز وصف الرب بأنه لا داخل العالم ولا خارجه وما في ضمن ذلك من أنه لا مماس ولا مباين ونحو ذلك، مدعياً أن العلم الإلهي لا ينفي ذلك. و لم يحسن [الجهمي] الجواب، أي لم يكن له جواب يحتج به على إمكان قوله وإمكان أن يكون معقولاً))(٣)

---

(١) أساس التقديس ٢١

(٢) الرد على الجهمية ١٥٩-١٦٠

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/١٠٠-١٠١ بتصرف يسير

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول : أن الصفات التي قال فيها أهل السنة "بلا كيف" إنما هي ((الصفات السمعية المعلومة **بإخبار الرسل** ‡ ، [و]يقال فيها "بلا كيف" لأنا نحن لم نعلم بعقولنا كيفيتَها لعدم علمنا بذلك))[١]، و((أكثر ما في هذا أننا أثبتنا ما لا نعلم حقيقته لقيام الأدلة الشرعية عليه، وهذا لا محذور فيه كما أثبتنا ما أُخبِر به من الجنة والنار وما فيهما، والملائكة وصفاتها ونحن لا نعلم حقيقة ذلك، فنحن عن معرفة حقيقة الخالق أبعد))[٢].

وأما القول بأن الله لا خارج العالم ولا داخله فلم يكن من إخبار الرسل ‡ ، ولم ينطقوا به ولا الصحابة ولا التابعون ولا أئمة هذا الدين، فإنه ممتنع في الفطرة.

الوجه الثاني : أن القول "بلا كيف" إنما يحسن لنا أن نقوله فيما علمنا بعقولنا أصله دون كيفيته، أي نعلم ثبوت هذا الأمر ولا نعلم كيفيته، فأراد الجهمي أن يستعمل ذلك فيما علمنا انتفاءه بفطرة عقولنا –وهو نفي النقيضين في قوله إن الله لا داخل العالم ولا خارجه-. فلما قيل له : كيف ذلك؟، قال : بلا كيف[٣]

قال شيخ الإسلام ~ ((إنما ينخدع به الجهال الذبن لا يفرقون بين الشيء الذي علمنا انتفاءه أو لم نعلم انتفاءه أو لم نعلم ثبوته إذا ادعى المدعي ثبوتَه وقال : "بلا كيف" لم يقبل، وبين الشيء الذي علمنا ثبوته ولم نعلم كيفيته إذا قيل له : "بلا كيف" حقًّا))[٤]، وقال ~ في موضع آخر ((والفرق واضح بين عدم العلم وبين العلم بالعدم، فأين إثبات شيء يُعلم على سبيل الجملة ولا تُعلم حقيقتُه على التفصيل، من إثبات شيء يعلم

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٩٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٣٣٣ بتصرف

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٩٩-١٠٠

(٤) بيان تلبيس الجهمية ١/١٠٠

بالبديهة انتفاؤه؟!، بل لو علم انتفاؤه بالنظر لم يجز إثباته، فكيف إذا علم بالبديهة و لم يَرِدْ بثبوته خبرٌ، ولا نُقل ثبوتُه عن أحد من السلف والأئمة)) (١)

الوجه الثالث : أن الصفات التي قال فيها أهل السنة "بلا كيف" معلومة المعنى في العقل، تأتي الجهالة من حيث كيفيتها في الذات، وأما قولهم إن الله لا داخل العالم ولا خارجه لا يفهم معناه –كما لا يُفهم سائر الممتنعات-. وعندما سألناهم عن معنى قولهم "لا داخل العالم ولا خارجه" قالوا : "بلا كيف"، هذا الجواب يدل على أنهم لا يفهمون معناه.

قال شيخ الإسلام ~ ((إن خُلُوَّه عن هاتين الصفتين(٢) لو كان كما ادعاه الجهمي لكان معلوماً عنده بالعقل، إذ العقل هو الذي دلّ عنده على هذا السلب، لا يقول إن السمع جاء بذالك، فما كان إنما علم بالعقل فقط والعقل يحيله؛ لم يقل فيه بلا كيف كسائر الممتنعات)) (٣)

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٣٣٣

(٢) أي داخل العالم وخارجه

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/١٠٠

المبحث الثاني : شبهات الحلولية والاتحادية وأجوبة شيخ الإسلام ~ عنها

التمهيد : الرد الإجمالي من كلام شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهات

قبل البدء بذكر الشبهات بالتفصيل مع نقضها من كلام شيخ الإسلام ~ يحسن توضيح فساد قول الاتحادية بذكر رد شيخ الإسلام عليه رداً إجمالياً كما في الوجوه التالية :

الوجه الأول : أن هذا المذهب لم يُعرف لأحد من أمة قبل هؤلاء. قال شيخ الإسلام ~ بعد ذكر مذاهب الحلولية الاتحادية ((واعلم أن هذه المقالات لا أعرفها لأحد من أمة قبل هؤلاء على هذا الوجه [يعني الاتحاد العام(١)]، ولكن رأيتُ في بعض كتب الفلسفة

(١) فإن الحلول والاتحاد أنواع :

الأول : الحلول الخاص وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم ممن يقول إن اللاهوت حل في الناسوت كحلول الماء في الإناء، وهذا قول من وافق هؤلاء النصارى من غالية هذه الأمة؛ كغالية الرافضة الذين يقولون إن الله حل بعلي بن أبي طالب ﷺ وأئمةِ أهل بيته، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ومن يعتقدون فيه الولاية، أو في بعضهم كالحلاج ويونس والحاكم ونحو هؤلاء

الثاني : الاتحاد الخاص، وهو قول يعقوبية النصارى، وهم أخبث قولاً، يقولون إن اللاهوت والناسوت اختلطا وامتزجا كاختلاط اللبن بالماء، وهو قول من وافق هؤلاء من غالية المنتسبين إلى الإسلام

والثالث : الحلول العام، وهو القول الذي ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن طائفة من الجهمية المتقدمين، وهو قول غالب متعبدة الجهمية الذين يقولون إن الله بذاته في كل مكان

الرابع : الاتحاد العام وهو قول هؤلاء الملاحدة الذين يزعمون أنه تعالى عين وجود الكائنات [انظر مجموع الفتاوى ٢/١٧١-١٧٢]

المنقولة عن أرسطو أنه حكى عن بعض الفلاسفة قولَه إن الوجود واحد وردَّ ذلك، وحسبك بمذهب لا يرضاه متكلمةُ الصابئين))(١)

الوجه الثاني : أن من كان أعرف بباطن وحقيقة هذا المذهب كان أعظم كفراً وفسقاً.

قال ~ ((فأقوال هؤلاء ونحوها باطنها أعظم كفرًا وإلحادًا من ظاهرها، فإنه قد يظن أن ظاهرها من جنس كلام الشيوخ العارفين أهل التحقيق والتوحيد وأما باطنها فإنه أعظم كفرًا وكذبًا وجهلاً من كلام اليهود والنصارى وعباد الأصنام. ولهذا فإن كل من كان منهم أعرف بباطن المذهب وحقيقته كان أعظم كفرًا وفسقًا(٢) كالتلمساني؛ فإنه كان

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧١/٢

(٢) بيّن شيخ الإسلام أن الاتحادية مضطربون على ثلاثة أقوال بَيْنَها فروقٌ دقيقة –كما أوضحها شيخ الإسلام ~ في مجموع الفتاوى [١٤٢/٢-١٧٠]-، وقد بيَّن ~ أن صاحب القول الثاني –وهو الصدر الفخر الرومي- أعلم بحقيقة هذا المذهب من صاحب القول الأول –وهو ابن عربي-، وبيَّن ~ أن صاحب القول الثالث –وهو التلمساني- أعلم بحقيقة هذا المذهب من الصدر الفخر الرومي فيكون التلمساني أكفر من الصدر الفخر الرومي، والصدر الفخر الرومي أكفر من ابن عربي.

وبيان ذلك أن منشأ ضلال هؤلاء الاتحادية زعمُهم أن كل معدوم يمكن وجودُه فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتةٌ في العدم موافقةً لمن قال ذلك من المعتزلة والرافضة [مع أن المعتزلة والرافضة يعترفون بأن الله خلق وجودَه ولا يقولون إن عين وجوده عين وجود الحق، بخلاف الاتحادية]، وقد اتفق أرباب هذه الأقوال الثلاثة على هذا الزعم، ثم اختلفوا على ما يلي:

فابن عربي يرى **أن وجودَ شيءٍ قدرٌ زائد على ماهيته،** فإن ماهيات كل شيء ثابتة في العدم قبل وجودها في الخارج، والماهيات قديمةٌ غير مجعولة ولا مخلوقة، فهي متميزة عن الحق بذواتها الثابتة في العدم، ولكن وجودها –في الخارج- متحدةٌ بوجود الحق القائم بها.

[أما مذهب أهل السنة فأن الماهيات مجعولة مخلوقة وأن ماهية كل شيء عين وجوده، وأن وجود الشيء ليس قدراً زائداً على ماهيته، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذي هو الشيء وهو عينه ونفسه وماهيته وحقيقته]

=

من أعرف هؤلاء بهذا المذهب وأخبرهم بحقيقته، فكان يعظم اليهود والنصارى والمشركين ويستحل المحرمات. وكذلك ابن سبعين؛ كان من أئمة هؤلاء وكان له من الكفر والسحر والموافقة للنصارى والرافضة ما يناسب أصوله. فكل من كان أخبر بباطن هذا المذهب ووافقهم عليه كان أظهر كفرًا وإلحادًا.

وأما الجهال الذين يحسنون الظن بقول هؤلاء ولا يفهمونه فهؤلاء تجد فيهم إسلامًا وإيمانًا ومتابعة للكتاب والسنة بحسب إيمانهم التقليدي، وتجد فيهم إقرارًا لهؤلاء وإحسانًا للظن بهم وتسليمًا لهم بحسب جهلهم وضلالهم، ولا يتصور أن يثني على هؤلاء إلا كافرٌ ملحدٌ أو جاهلٌ ضالّ))(١)

الوجه الثالث : مما يدل على بطلان هذا المذهب أن أتباع هذا المذهب لا يعقلونه ولا يفقهونه، وكيف يعقلونه وأرباب هذا المذهب يختلفون في فهمه والتعبير عنه –كما سبق-

=

وأما **الصدر الفخر الرومي** فإنه **لا يقول إن الوجود زائد على الماهية،** لأنه يرى أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم، وعنده أن الله هو الوجود، ولكن وجوده هو الوجود المطلق الذي لا يتعين ولا يتميز، وإذا تعين وتميز فهو الخلق المخلوق.

فهذا القول أَعْقَلُ من القول الأول –لأن الأول أفسد من جهة التفريق بين وجود الأشياء وماهياتها- ولكن أكفَرُ، وذلك أنه على القول الأول يمكن أن يُجْعَل للحق وجودٌ متميِّزٌ عن ماهيات الممكنات وأنه فاض عليها، ولكن مع ذلك لم يصرِّح ابن عربي قط بوجود الرب متميزاً عن الوجود القائم بأعيان الممكنات.

وأما **التلمساني فلا يفرق بين ماهية ووجود،** ولا بين مطلق ومعين، بل عنده ما ثَمَّ سوى ولا غيرٌ بوجه من الوجوه، وإنما الكائنات أجزاء منه وأبعاض له بمنزلة أمواج البحر في البحر. ولا شك أن هذا القول أكفر من القولين السابقين.

فالصدر الفخر الرومي أحذق وأعلم بباطن هذا المذهب من ابن عربي ولذلك قوله أشد كفراً، والتلمساني أعلم بباطن هذا المذهب من الصدر الفخر الرازي **فيكون قوله أشد كفراً وضلالاً وفسقاً.**

(١) مجموع الفتاوى ٢/٣٦٦-٣٦٧ بتصرف يسير

، وهذا كما حصل للنصارى الذين لا يعقلون دينهم. قال شيخ الإسلام ~ ((واعلمْ أن هؤلاء [الاتحادية] -لمَّا كان كفرهم في قولهم إن الله هو مخلوقاته كلها أعظم من كفر النصارى بقولهم ﴿ l m n o p q ﴾[1] وكان النصارى ضُلاّلُ أكثرِهم لا يعقلون مذهبهم في التوحيد؛ إذ هو شيء متخيل لا يُعلم ولا يُعقل، حيث يجعلون الرب جوهرًا واحدًا ثم يجعلونه ثلاثةَ جواهر، ويتأولون ذلك بتعدد الخواص والأشخاص التي هي الأقانيم، والخواص عندهم ليست جواهر، فيتناقضون مع كفرهم، كذلك هؤلاء الملاحدة الاتحادية ضلال أكثرهم لا يعقلون قول رؤوسهم ولا يفقهونه، وهم في ذلك كالنصارى. كلما كان الشيخ أحمق وأجهل كان بالله أعرف وعندهم أعظم))[2]، وقال ~ ((ولهذا قد افترقوا بينهم على فِرَقٍ ولا يهتدون إلى التمييز بين فرقهم مع استشعارهم أنهم متفرقون))[3]

الوجه الرابع : الحلول يستلزم افتقار الحالّ إلى المحلّ. قال شيخ الإسلام ~ ((فلو كان الله محايثاً [مخالطاً] لخلقه لكان وجوده مشروطاً بوجود ذلك المحايَث، بل كانت ذاته مفتقرةً إلى محايث، سواء كانت محايثته من جنس محايثة العرض للعرض أو جنس محايثة العرض للجسم، أو من جنس ما يدَّعيه من يقول بمحايثة الصورة الجوهرية للمادة الجوهرية، وهذا هو المعقول من المحايثات. والقائلون بحلوله تعالى في المخلوقات أو اتحاده بها من الجهمية آخِرُ أمرِهم يجعلونه مع المخلوقات كالمادة مع الصورة أو كالعرض مع الجسم حتى قالوا : وجوده وجود المخلوقات. فعلى كل وجهٍ يُفْرَضُ من وجوه المحايثات فإنه يكون مشروطاً بوجود المخلوقات، لا يتحقق ذاتُه تعالى بدون المخلوقات، وما كان كذلك :

- لم يكن خالقاً للمخلوقات،

(١) سورة المائدة: ١٧

(٢) مجموع الفتاوى ٢/١٧٣-١٧٤

(٣) مجموع الفتاوى ٢/١٣٨

- بل ولا يجوز أن يكون علّةً لها، فضلاً عن أن يكون خالقاً لها، لأن العلة متقدمة بالذات على المعلول، والمشروط بالشيء لا يكون متقدماً عليه
- بل ولا يكون واجبَ الوجود بنفسه؛ لأن وجوده مفتقراً إلى وجود ذلك الشرط وهو المخلوقات التي حل فيها)) (١)

الوجه الخامس : قولهم يستلزم إنكار الرب الخالق وإنكار المربوب المخلوق جميعاً، وذلك لأنهم قالوا ليس في الوجود خالق ومخلوق، ومن فرَّق بينهما فقد أثبت التعدد وهو شرك(٢). قال شيخ الإسلام ~ ((فقولهم إن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه، وهذا انفردوا به عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين، وإنما هو حقيقة قول فرعون والقرامطة المنكرين لوجود الصانع ...فتدبر كلامه [يعني ابنَ عربي] كيف انتظم شيئين؟؛ إنكارَ وجودِ الحق وإنكارَ خلقه لمخلوقاته، فهو منكِرٌ للرب الذي خلق، فلا يقر بربٍّ ولا بخلْقٍ، ومنكرٌ لرب العالمين فلا رب ولا عالمون مربوبون، إذ ليس إلا أعيان ثابتة ووجود قائم بها، فلا الأعيان مربوبة ولا الوجود مربوب ولا الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق)) (٣)

---

(١) جامع المسائل ٣/١٨٨-١٨٩ بتصرف

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((حقيقة قول هؤلاء أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى، ليس وجودها غيره ولا شيء سواه البتة، ولهذا من سمَّاهم حلوليةً أو قال هم قائلون بالحلول، رأوه محجوبًا عن معرفة قولهم خارجًا عن الدخول إلى باطن أمرهم، لأن من قال إن الله يحل في المخلوقات فقد قال بأن المحل غير الحالّ، وهذا تثنية عندهم وإثبات لوجودين؛ أحدهما : وجود الحق الحالّ، والثاني : وجود المخلوق المحلّ، وهم لا يقرون بإثبات وجودين البتة)) [مجموع الفتاوى ٢/١٤٠] ، وقال ~ في موضع آخر ((ويقول أعظم محققيهم : إن القرآن كله شرك، لأنه فرَّق بين الرب والعبد، وليس التوحيد إلا في كلامنا)) [مجموع الفتاوى ٢/٣٦٥]

(٣) مجموع الفتاوى ٢/١٦٠

الوجه السادس : وقد سبق أن أصحاب هذا المذهب أشد ضلالاً من المجسمة الممثلة وكذا أشد كفراً من اليهود والنصارى.

وأما كونهم أشد ضلالاً من الممثلة المجسمة فكما قال شيخ الإسلام ~ ((والسلف والأئمة كفَّروا الجهمية لما قالوا إنه في كل مكان، وكان مما أنكروه عليهم أنه كيف يكون في البطون والحشوش والأخلية؟ تعالى الله عن ذلك، فكيف بمن يجعله نفس وجود البطون والحشوش والأخلية والنجاسات والأقذار؟... وأين المشبهة المجسمة من هؤلاء؟، فإن هؤلاء غاية كفرهم أن يجعلوه مثل المخلوقات لكن يقولون هو قديم وهي محدثة، وهؤلاء جعلوه عين المخلوقات وجعلوه نفس الأجسام المصنوعات ووصفوه بجميع النقائص والآفات التي يوصف بهما كل كافر وكل فاجر وكل شيطان وكل سبع وكل حية من الحيات، فتعالى الله عن إفكهم وضلالهم، وسبحانه وتعالى عما يقولون علوًا كبيرًا))(١)

وأما كونهم أكفر من النصارى واليهود فكما قال شيخ الإسلام ~ ((وهؤلاء أكفر من اليهود والنصارى من وجهين؛

[الأول] : من جهة أن أولئك قالوا إن الرب يتَّحد بعبده الذي قرَّبه واصطفاه بعد أن لم يكونا مُتَّحِدَيْنِ، وهؤلاء يقولون ما زال الرب هو العبد وغيرُه من المخلوقات، ليس هو غيره

والثاني : من جهة أن أولئك خصُّوا ذلك بمن عظّموه كالمسيح عليه السلام، وهؤلاء جعلوا ذلك سَاريًا في الكلاب والخنازير والأقذار والأوساخ، وإذا كان الله تعالى قد قال ﴿ 6 7 8 9 : ; < = > ? | ﴾(٢) فكيف بمن قال إن الله هو الكفار والمنافقون والصبيان والمجانين والأنجاس والأنتان وكلُ شيء. وإذا كان الله قد رد قول

(١) مجموع الفتاوى ٢/١٢٦

(٢) سورة المائدة: ٧٢

اليهود والنصارى لمَّا قالوا ﴿ $ % & ' ﴾[1] وقال لهم ﴿ (* +
, . . / 0 1 2 ﴾[2]، فكيف بمن يزعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب الخالق، ليسوا غيره ولا سواه؟، ولا يتصور أن يعذب الله إلا نفسه، وأن كل ناطق في الكون فهو عين السامع؟))[3]

الوجه السابع : أن ((قولهم يتضمن الكفر بجميع الكتب والرسل))[4]، ويتجلى ذلك في الأمور التالية؛

أولاً : أن الاتحادية يرون صحة عبادة الأصنام. قال شيخ الإسلام ~ ((فإن أهل الملل متفقون على أن الرسل ‡ جميعهم نهوا عن عبادة الأصنام وكفَّروا من يفعل ذلك وأن المؤمن لا يكون مؤمنًا حتى يتبرأ من عبادة الأصنام))[5]، وقال ~ ((فمن قال : "إن عُبَّاد الأصنام لو تركوهم لجهلوا من الحق بقدر ما تركوا من هؤلاء"[6] فهو أكفر من اليهود والنصارى، ومن لم يكفرهم فهو أكفر من اليهود والنصارى، فإن اليهود والنصارى

---

(١) سورة المائدة: ١٨

(٢) سورة المائدة: ١٨

(٣) مجموع الفتاوى ٢/١٧٢-١٧٣

(٤) مجموع الفتاوى ٢/١٣٠

(٥) مجموع الفتاوى ٢/١٢٨

(٦) وهو من كلام ابن عربي كما في فصوص الحكم حيث قال ((فقالوا في مكرهم ﴿ v w x y z { | } ~ يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ [نوح : ٢٣]، فإنهم إذا تركوهم [أي هؤلاء الأصنام] جهلوا من الحق [أي الله] على قدر ما تركوا من هؤلاء، فإن للحق في كل معبود وجهاً يعرفه من يعرفه ويجهله من يجهله. في المحمديين ﴿ g h i j k l ﴾ [الإسراء : ٢٣] أي حكم، فالعالِم يعلم من عُبِدَ، وفي أي سورة ظهر حتى عبد... فما عُبد غير الله في كل معبود)) [فصوص الحكم ٧٢]

يكفِّرون عُبَّادَ الأصنام فكيف من يجعل تارك عبادة الأصنام جاهلاً من الحق بقدر ما ترك منها؟))[1]

ثانياً : هذا المذهب يقتضي إيمان فرعون، وهذا مما أنكره جميع أهل الملل. قال شيخ الإسلام ~ ((ويكفيك معرفةً بكفرهم أن من أخَفِّ أقوالهم أن فرعون مات مؤمنًا بريئاً من الذنوب، كما قال [ابن عربي] : "وكان موسى قرة عين لفرعون بالإيمان الذي أعطاه الله عند الغرق، فقبضه طاهرًا مطهَّرًا ليس فيه شيء من الخبث، لأنه قبضه عند إيمانه قبل أن يكتسب شيئًا من الآثام، والإسلام يجب ما قبله"[2]، وقد علم بالاضطرار من دين أهل الملل؛ المسلمين واليهود والنصارى أن فرعون من أكفر الخلق بالله، بل لم يقص الله في القرآن قصة كافر باسمه الخاص أعظم من قصة فرعون، ولا ذكر عن أحد من الكفار من كفره وطغيانه وعلوه أعظم مما ذكر عن فرعون))[3]

ثالثاً : ((حقيقة مذهب الإتحادية **أن الحقائق تتبع العقائد**، فكل من قال شيئًا أو اعتقده فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد، ولهذا يأمر المحقق منهم أن تعتقد كلما يعتقده الخلائقُ كما قال:

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عَقَائِدَا وأنا اعتقدتُ جميعَ ما اعتقدُوه[4]))[5]،

وهذا مما أنكره جميع المرسلين فإنهم بُعثوا لتصحيح العقائد لا للإقرار بكل العقائد، فإذا كان كل ما يعتقده معتقد صواباً فَلِمَ بُعِثَ الأنبياء والمرسلون؟

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/١٢٨-١٢٩

(٢) فصوص الحكم ٢٠١

(٣) مجموع الفتاوى ٢/١٢٥، والقرآن قد دل على كفر فرعون وعذابه في الآخرة في مواضع كما ذكرها شيخ الإسلام ~ [انظر مجموع الفتاوى ٢/٢٨٠-٢٨٥]

(٤) هذا من قصيدة ابن عربي كما ذكر الذهبي [انظر تاريخ الإسلام ٤٦/٣٧٧]

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٩٨، باختصار.

ومعلوم أن اعتقادات الخلائق متناقضة، فالإقرار بصحتها كلها يستلزم الجمع بين المتناقضات[١]

الوجه الثامن : أن هذا المذهب يستلزم عدم التفريق بين الموجودات، والقول بعدم التفريق سفسطة لا يمكن تصوره في الواقع فضلاً عن تطبيقه. وزعموا أنهم قد طبَّقوه وفي الحقيقة هم نقضوه.

قال شيخ الإسلام ~ ((وأما الرجل الذى طلب من والده الحج فأمره أن يطوف بنفس الأب، فهذا كفر بإجماع المسلمين فإن الطواف بالبيت العتيق مما أمر الله به ورسوله[٢]، وأما الطواف بالأنبياء والصالحين فحرام بإجماع المسلمين، ومن اعتقد ذلك دينًا فهو كافر سواء طاف ببدنه أو بقبره.

وإن أراد الأب بأمره الحلولَ المطلق العام **فهو مع بطلانه متناقض،** فإنه لا فرق حينئذ بين الطائف والمطوف به، فلم يكن طوافُ هذا بهذا أولى من العكس، بل هذا يستلزم أنه يطاف بالكلاب والخنازير والكفار والنجاسات والأقذار وكل خبيث وكل ملعون، لأن الحلول والاتحاد العام يتناول هذا كله.

وقد مر التلمساني ومعه شخص بكلب فركضه الآخر برجله : فقال : "لا تركضه فإنه من الله"، وهذا مع أنه من أعظم الكفر والكذب الباطل في العقل والدين فإنه متناقض، فإن الراكض والمركوض –على مذهبهم- واحدٌ، وكذلك الناهي والمنهي، فليس شيء من ذلك بأولى بالأمر والنهي من شيء، ولا يعقل مع الوحدة تعدُّدٌ. وإذا قيل مظاهر ومجالى، قيل : إن كان لها وجود غير وجود الظاهر والمتجلي فقد ثبت التعدد وبطلت

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٢/٩٨

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((وعلى مذهب الحلولية لا فرق بين ذاك البيت وغيره في هذا المعنى فلأي مزية يطاف به ويصلى إليه ويحج دون غيره من البيوت؟)) [مجموع الفتاوى ٢/٣١٠]

الوحدة، وإن كان وجود هذا هو وجود هذا لم يبق بين الظاهر والمظهر والمتجلي فيه فرق))[١]

الوجه التاسع : هذا المذهب يقتضي –كما التزم بذلك أصحاب هذا المذهب- اتصافَ الله بكل النقص الموجود في المخلوقات، واتصاف المخلوق الناقص بكمال الله. قال شيخ الإسلام ~ ((والحلولية يشبِّهون المخلوقَ بالخالق، فيصفونه بصفات الكمال التي لا تصلح إلا لله كما فعلَت النصارى في المسيح عليه السلام، ومن جمع بين النفي والحلول كحلولية الجهمية مثل صاحب الفصوص وغيره قالوا : "ألا ترى الحق يظهر بصفات المحدثات، وأخبر بذلك عن نفسه، وبصفات النقص و[صفات][٢] الذم؟، ألا ترى المخلوق يظهر بصفات الحق [من أولها إلى آخرها][٣]، فهي كلها صفات له كما أن صفات المخلوق حق لله؟"[٤]، فهم يصفون المخلوق بكل ما يوصف به الخالق ويصفون الخالق بكل ما يوصف به المخلوق فإن الوحدة والاتحاد والحلول العام يقتضي ذلك))[٥]

الوجه العاشر : أن مذهب الاتحاد يستلزم استحلال الفواحش وكلَّ محرم، قال شيخ الإسلام ~ ((وأما من نظر إلى المردان ظانًّا أنه ينظر إلى مظاهر الجمال الإلهي وجعل هذا طريقًا له إلى الله -كما يفعله طوائف من المدعين للمعرفة- فقوله هذا أعظم كفرًا من قول عُبَّاد الأصنام ومن كفرِ قوم لوط، فهؤلاء [يعني الحلولية] من شر الزنادقة المرتدين الذين يجب قتلهم بإجماع كل أمة، فإن عباد الأصنام قالوا ﴿ ` a b c d e f ﴾[٦] وهؤلاء يجعلون الله سبحانه موجودًا في نفس الأصنام وحالاًّ فيها، فإنهم لا

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٣٠٨-٣٠٩ بتصرف

(٢) ما بين القوسين زيادة من فصوص الحكم

(٣) ما بين القوسين زيادة من فصوص الحكم

(٤) من كلام ابن عربي كما في فصوص الحكم ٨٠-٨١

(٥) درء التعارض ٧/٢٦٠-٢٦١

(٦) سورة الزمر: ٣

يريدون بظهوره وتجلّيه في المخلوقات أنها أدلة عليه وآيات له، بل يريدون أنه سبحانه ظهر فيها وتجلى فيها، ويشبهون ذلك بظهور الزبد في اللبن والزيت في الزيتون ونحو ذلك مما يقتضي حلول نفس ذاته في مخلوقاته أو اتحاده بها، فيقولون في جميع المخلوقات نظير ما قاله النصارى في المسيح خاصةً، ثم يجعلون المردان مظاهر الجمال، **فيقرون هذا الشرك الأعظم طريقًا إلى استحلال الفواحش بل إلى استحلال كل محرم،** كما قيل لأفضل مشايخهم التلمساني : إذا كان قولكم بأن الوجود واحد هو الحق، فما الفرق بين أمي وأختي وبنتي حتى يكون هذا حلال وهذا حرام؟، قال : "الجميع عندنا سواء، لكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم".

ومن هؤلاء الحلولية والاتحادية من يخص الحلول والاتحاد ببعض الأشخاص، إما ببعض الأنبياء كالمسيح أو ببعض الصحابة كقول الغالية في علي، أو ببعض الشيوخ كالحلاجية[1] ونحوهم، أو ببعض الملوك، أو ببعض الصور كصور المردان. ويقول أحدهم إنما أنظر إلى صفات خالقي وأشهدها في هذه الصورة، والكفر في هذا القول أبين من أن يخفى على من يؤمن بالله ورسوله، ولو قال مثل هذا الكلام في نبي كريم لكان كافرًا، فكيف إذا قاله في صبي أمرد؟ فقبَّح الله طائفةً يكون معبودُها من جنس موطوئها))[2]

وبعد بيان هذه الوجوه أشرع في ذكر الجواب عن الشبهات التفصيلية التي ألقاها الحلولية، ويكون ذلك في مطالب :

(١) نسبة إلى الحلاّج وهو الحسين بن منصور، أبو عبدالله الفارسي البيضاوي الصوفي. وقد نُسب إلى الحلول والزندقة، وقد ادعى أنه إله وأنه يقول بحلول اللاهوت في الناسوت، فصُلبَ حياً في سنة ٣٠١هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٣١٣/١٤ والعبر ٤٤٠/١ والبداية والنهاية ٨١٨/١٤]

(٢) مجموع الفتاوى ٤٢٣/١٥-٤٢٤ بتصرف يسير

المطلب الأول : استدلالهم بآيات المعية على أن الله في كل مكان

سبق أن ذكرتُ أن آيات المعية استدل بها الجهميةُ القائلون بأن الله في كل مكان[١]، فهم الحلولية أصحاب مذهب الحلول العام. وذكرت أيضاً أجوبةَ شيخ الإسلام ~ على هذا الاستدلال بالتفصيل، فلا حاجة إلى تكرارها. وأما الاتحادية –أصحاب مذهب الاتحاد العام- قد استدلوا أيضًا بآيات المعية[٢]، مع أن هذه الآيات فيها ما ينقض مذهبهم، فإنها تدل على التفريق بين الحالّ -وهو الخالق- وبين المحلّ -وهو المخلوق- في الوجود، وهم ينكرون ذلك، فإن الوجود عندهم واحد لا تفريق بين وجود الخالق والمخلوق. لذا المحققون منهم أنكروا تسميتهم بالحلولية لما فيها من الإشعار بتعدد الوجود[٣].

(١) راجع الفصل الأول، المبحث الأول، المطلب الأول

(٢) انظر –مثلاً- إيقاظَ الهمم لابن عجيبة ص ٧٥ فإنه قد استدل بقوله تعالى ﴿: < ? @A B ﴾ [سورة الحديد: ٤] على مذهب الاتحاد

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٢/١٤٠

المطلب الثاني : استدلالهم بقوله تعالى ﴿ f g h i j ﴾[1]، ((**قالوا : إن معنى الآية أن كل ممكن هو باعتبار ذاته هالكٌ أو عدم محض ونفي صِرف، وإنما له الوجود بوجه ربه، وذلك الوجه هو وجود الكائنات، ووجه الله هو وجوده، فيكون وجوده تعالى هو وجود الكائنات لا يميز بين الوجود الواجب والوجود الممكن**))[2]

قال ابن عجيبة[3] ((من أسمائه تعالى القهَّار، ومن مظاهر قهره احتجابه في ظهوره، وظهوره في بطونه، وبطونه في ظهوره، ومما يدلك على وجود قهره أن احتجب بلا حجاب وقرب بلا اقتراب، بعيد في قربه، قريب في بعده. احتجب عن خلقه في حال ظهوره لهم، وظهر لهم في حال احتجابه عنهم، فاحتجب عنهم بشيء ليس بموجود وهو الوهم، والوهم أمر عدمي مفقود، فما حجبه إلا بشدة ظهوره، وما منع الأبصارَ من رؤيته إلا قهارية نوره، **فتحصل انفراد الحق بالوجود، وليس مع الله موجود.** قال تعالى ﴿ f g h i j ﴾، واسم الفاعل [يعني قوله تعالى ﴿ h ﴾] حقيقةٌ في الحال))[4]

وقد بيَّن شيخ الإسلام ~ أن هذه الشبهة تستلزم عدم التمييز بين الوجود الواجب والوجود الممكن -كما هو قول ابن عربي وابن سبعين ونحوهما-، ((**وهو لازم لمن جعل وجود الله تعالى وجودًا مطلقًا** لا يتميز بحقيقةٍ تَخُصُّه، سواء جعله **وجودًا**

---

(١) سورة القصص: ٨٨

(٢) وقد حكى شيخ الإسلام شبهتهم هذه في مجموع الفتاوى ٢/٢٥

(٣) وهو أحمد بن محمد بن المهدي ابن عجيبة الحسني الأنجزي، من مشايخ الطريقة الشاذلية، وله كتب في نصرة عقيدة وحدة الوجود، منها إيقاظ الهمم في شرح الحكم والفتوحات الإلهية، مات بالطاعون قرب تطوان سنة ١٢٢٤هـ [انظر الأعلام للزركلي ١/٢٤٥]

(٤) إيقاظ الهمم لابن عجيبة ٧٥، ويقصد بقوله "حقيقة في الحال" أي أن كل الموجود الآن هالكٌ إلا الله، وعلى هذا فإن المخلوق الموجود المشاهَد الذي لم يهلك في الحال هو وجه الله، أي وجود الله.

مطلقًا بشرط الإطلاق -كما يزعم ابن سينا ونحوُه من المتفلسفة- أو جعله **وجودًا مطلقًا لا بشرط** -كما يقوله الاتحادية-))(١)

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة من أوجه:

الوجه الأول : أن تفسيرهم لهذه الآية بقولهم "إن المخلوق لا وجود له إلا من الخالق سبحانه" كلام مجمل، إن كان المراد به أن ((وجود المخلوق هو وجود الخالق فهذا كفر

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢٥

القول بأن وجود الله وجود مطلق بشرط الإطلاق يستلزم عدم التمييز بين وجود الله ووجود الكائنات، وذلك لأن كل موجود يشترك في الوجود المطلق بشرط الإطلاق بلا تمييز. وكذلك القول بأن وجود الله وجود مطلق بلا شرط الإطلاق فإنه يستلزم عدم التمييز بين وجود الله ووجود الكائنات لأن مصير هذا القول إلى القول بالاتحاد.

فالوجود المطلق نوعان؛ الوجود المطلق بشرط الإطلاق والوجود المطلق بلا شرط، والفرق بينهما :
أن الأول -الوجود المطلق بشرط الإطلاق- إنما وجوده في الأذهان لا في الأعيان كالحيوان المطلق بشرط الإطلاق والإنسان المطلق بشرط الإطلاق ونحو ذلك، فالحيوانات كلها مشتركات في مسمى الحيوان المطلق بشرط الإطلاق، ولا يجوز أن يتقيد بأي وصف مميِّز لأن التقييد ينفي الإطلاق. والقائلون بوجود الله وجوداً مطلقاً بشرط الإطلاق هم المتفلسفة كابن سينا ونحوه. [انظر مجموع الفتاوى ٢/٢٦]

وأما الثاني -الوجود المطلق بلا شرط- : فوجوده في الخارج، لأن المراد بالمعنى المطلق بلا شرط هو المعنى العام الكلي الشامل لكل أفراده، كلفظ "إنسان" فإن كل الإنسان الموجود في الخارج -المقيد بما يميزه عن غيره- يدخل في لفظ "الإنسان بلا شرط الإطلاق". فكذلك وجود الله المطلق بلا شرط الإطلاق يدخل فيه كل الأعيان الموجودة في الخارج فيكون وجود الله هو وجود الكائنات. وهذا الذي ذهب إليه الاتحادية، قال شيخ الإسلام / ((فتدبر قول هذا [يعني الصدر الفخر الرومي] فإنه يجعل الحق في الكائنات بمنزلة الكلي في جزئياته وبمنزلة الجنس والنوع والخاصة والفصل في سائر أعيانه الموجودة الثابتة في العدم)) [مجموع الفتاوى ٢/١٦٨].

فالأول يقال فيه : كل موجود يشترك فيه، والثاني يقال فيه : كل موجود يدخل فيه. والله أعلم بالصواب.

صريح باتفاق أهل الايمان، وهو من أبطل الباطل في بديهة عقل كل إنسان، وان كان منتحلوه يزعمون أنه غاية التحقيق والعرفان))[١]. وأما إن كان المراد ((كون المخلوق لا وجود له إلا من الخالق سبحانه بمعنى أن جميع الكائنات فالله خالقها وربها ومليكها، لا يكون شيء إلا بقدرته ومشيئته وخلقه، هو خالق كل شيء سبحانه وتعالى، فهذا حق))[٢]. ولكن -وإن كان حقاً- فليس هذا التفسير لهذه الآية تفسيراً صحيحاً، يُوضِّحه الوجه التالي

الوجه الثاني: معلوم أن ((الباطل لا يجوز أن يفسر به كلام الله، والحق إن كان هو الذى دل عليه القرآن فُسِّرَ به، وإلا فليس كل معنًى صحيحٍ يُفَسَّر به اللفظُ لمجرد مناسبة... وإن كانت خارجةً عن وجوه دلالة اللفظ كما تفعله القرامطة ... إذ دلالة اللفظ على المعنى سمعيةٌ، فلا بد أن يكون اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بحيث قد دل على المعنى به، لا يكتفي في ذلك بمجرد أن يصلح وضع اللفظ لذلك المعنى ... ثم إن كان هذا المعنى مخالفًا لما عُلم من الشريعة فهو دأب القرامطة، وإن لم يكن مخالفًا فهو حال كثير من جهال الوعاظ والمتصوفة الذين يقولون بإشارات لا يدل اللفظ عليها نصًا ولا قياسًا))[٣]

الوجه الثالث: هذا التفسير محدثٌ[٤] لم يرد عن السلف والمفسرين[٥]

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢٦

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٢٧ بتصرف

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٢٧-٢٨

(٤) انظر مجموع الفتاوى ٢/٢٨

(٥) وقد ورد عن السلف قولان في تفسير هذه الآية

القول الأول: معنى الآية أن كل شيء هالك إلا هو، أي أن الآية تدل على فناء الملائكة والثقلين من الجن والانس وسائر عالم الله وبريته من الطير والوحش والسباع والأنعام وكل ذي روح أنه هالك ميت. وهذا التفسير وارد عن ابن عباس رضي الله عنهما ومقاتل وابن جريج

=

الوجه الرابع : أن الله ((لم يقل "كل شيء هالك إلا من جهته، إلا من وجهه" ولكن قال ﴿ i j ﴾، وهذا يقتضي أن ثَمَّ أشياء تهلك إلا وجهه، فإن أريد بوجهِه وجودُه[1] اقتضى أن كل ما سوى وجوده هالك فيقتضي أن تكون المخلوقات هالكة وليس الأمر كذلك[2]، وهو أيضًا على قول الاتحادية فإنه عندهم ما ثم إلا وجودٌ واحدٌ، فلا يصح أن

=

القول الثاني : أن المراد بالآية أن كل شيء هالك إلا ما أُريد به وجهُه، وهذا التفسير وارد عن ابن عباس رضي الله عنهما ومجاهد وسفيان [وقد ذكر القولين ابنُ جرير الطبري كما في تفسيره ١٨/٣٥٣-٣٥٤ والسيوطي كما في الدر المنثور ١١/٥٢٤-٥٢٦]،

قال ابن كثير ~ في تفسيره هذه الآية ((وهذا القول [يعني القول الثاني] لا ينافي القول الأول، فإن هذا إخبار عن كل الأعمال بأنها باطلة إلا ما أريد به وجه الله تعالى من الأعمال الصالحة المطابقة للشريعة، والقول الأول مقتضاه أن كل الذوات فانية وزائلة إلا ذاته تعالى وتقدس فإنه الأول والآخر الذي هو قبل كل شيء وبعد كل شئ)) [تفسير ابن كثير ١٠/٤٩٢]

(١) وهذا هو القول الأول في تفسير الآية

(٢) والظاهر أن شيخ الإسلام قد رجَّح القول الثاني، ويبدو لي أنه ~ يرى رجحان هذا القول للأمور التالية؛

أولاً : إنه ~ يرى أن الهلاك المذكور في الآية لم يختص بما سيحصل عند قيام الساعة من هلاك العالم، ولذلك قال ~ ((فيقتضي أن تكون المخلوقات هالكة وليس الأمر كذلك)) أي والمخلوقات لا تزال موجودة.

ثانياً : إن اسم الوجه في الكتاب والسنة إنما يُذكر في سياق العبادة له والعمل له والتوجه إليه، فهو مذكور في تقرير ألوهيته وعبادته وطاعته لا في تقرير وحدانية كونه خالقًا وربًا (كما ذكر ذلك في الوجه الثامن من أوجه الجواب)

ثالثاً : إن اسم الهلاك قد ورد في الكتاب ويراد به الفساد وخروجه عما يقصد به ويراد (كما ذكر ذلك في الوجه الخامس والوجه الثامن من أوجه الجواب)، وهذا مناسب لما لا يكون لله فإنه فاسد لا ينتفع به في الحقيقة بل هو خارج عما يجب قصده وإرادته

يقال كل ما سوى وجوده هالك، إذ ما ثم شيء يُخبَر عنه بأنه سوى وجوده إذ أصل مذهبهم نفيُ السِّوَى والغير في نفس الأمر))[١]

الوجه الخامس[٢] : وهو ((أنه إذا قيل المراد بالهالك الممكن الذي لا وجود له من جهته فيكون المعنى كل شيء ليس وجوده من نفسه إلا هو

قيل : استعمال لفظ الهالك في الشيء الموجود المخلوق لأجل أن وجوده من ربه لا من نفسه لا يعرف في اللغة لا حقيقةً ولا مجازاً.

والقرآن قد فرق في اسم الهلاك بين شيء وشيء فقال تعالى ﴿') (* + ,
- ﴾[٣] وقال تعالى ﴿ t u v w x | ﴾[٤] وقال تعالى ﴿وَهُمۡ يَنۡهَوۡنَ عَنۡهُ وَيَنۡـَٔوۡنَ
عَنۡهُۖ وَإِن à إِلَّآ â وَمَا يَشۡعُرُونَ ﴾[٥] وقال ﴿ ; < = > ? @ A B C
D E F | ﴾[٦] وقال تعالى ﴿ A B C D E F G H I
J ﴾[٧] وقال تعالى ﴿ ! " # $ % ﴾[٨] وقال ﴿وَإِن مِّن قَرۡيَةٍ إِلَّا
نَحۡنُ مُهۡلِكُوهَا قَبۡلَ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ ﴾[٩] وقال ﴿ M N O P Q R
S T U V W X Y Z [\ ] ^ _ ` a

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢٨

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٢/٢٨-٢٩

(٣) سورة النساء: ١٧٦

(٤) سورة البقرة: ١٩٥

(٥) سورة الأنعام: ٢٦

(٦) سورة الجاثية: ٢٤

(٧) سورة الأعراف: ٤

(٨) سورة ق: ٣٦

(٩) سورة الإسراء: ٥٨

وقال تعالى ﴿ + *) (' ﴾[2] وقالت الملائكة ﴿ ( ) c b ﴾[1]، ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ ۝١٦ ثُمَّ نُتْبِعُهُمُ ٱلْآخِرِينَ﴾ [3]

فهذه الآيات تقتضي أن الهلاك استحالةٌ وفسادٌ في الشيء الموجود لا أنه ليس وجودُه من نفسه، إذ جميع المخلوقات تشترك في هذا))[4]

الوجه السادس : ((أن يقال على هذا التقدير يكون المعنى أن كل ما سواه ممكن قابل للعدم، ليس وجوده من نفسه، وهذا المعنى ليس هو الذي يقصده الاتحادية وإنما مقصودهم أن كل ما سواه فوجوده منه. وبين المعنيين فرق واضح، فإن الخبر عن الشيء بأنه ممكن قابل للعدم ليس وجوده من نفسه، غير الخبر عنه بأنه موجود وإن وجوده من الله))[5]

الوجه السابع : إذا كان المراد بـ﴿ h g f ﴾ ((أن كل ما سواه ممكن والضمير [في قوله ﴿ j i ﴾] عائدٌ إلى واجب الوجود –إلى الله الذي خلق الكائنات-، كان هذا من باب إيضاح الواضح، فإنه من المعلوم أن كل ما سوى واجب الوجود فهو ممكن، وأن كل ما هو مخلوق له فهو ممكن))[6]

الوجه الثامن[7] : اسم الوجه في الكتاب والسنة إنما يُذكر في سياق العبادة له والعمل له والتوجه إليه، فهو مذكور في تقرير ألوهيته وعبادته وطاعته لا في تقرير وحدانية كونه خالقًا وربًا كما في قوله تعالى ﴿ 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = ﴾[8]

---

(١) سورة النمل: ٤٨ - ٤٩

(٢) سورة العنكبوت: ٣١

(٣) سورة المرسلات: ١٦ - ١٧

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٢٨-٢٩

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٢٩ بتصرف

(٦) مجموع الفتاوى ٢/٣٠

(٧) انظر مجموع الفتاوى مجموع الفتاوى ٢/٣٠-٣١

﴾[١] وقوله تعالى ﴿ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ A B ﴾[٢] وقوله تعالى ﴿وَلَا تَطْرُدِ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِٱلْغَدَوٰةِ وَٱلْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُۥ ﴾[٣]

وذلك المعنى –ألوهيته وعبادته- هو العلة الغائية، وهذا –ربوبيته- هو العلة الفاعلية، والعلة الغائية هي المقصودة التي هي أعلى وأشرف، بل هي علة فاعلية للعلة الفاعلية، ولهذا قُدِّمَتْ في مثل قوله ﴿ 2 3 4 5 ﴾[٤] وفى مثل قوله ﴿ h i j ﴾[٥]

وإذا كان كذلك كان حمل اسم الوجه في هذه الآية على ما يدل عليه في سائر الآيات أولى من حمله على ما يدل عليه لفظ الوجه في شيء من الكتاب والسنة، بل هذا هو الواجب دون ذاك، لأن هذا استعمال للفظ فيما لم يرد به الكتاب.

والكتاب قد ورد بغيره حيث ذكر أن اسم الهلاك يراد به الفساد وخروجه عما يقصد به ويراد، وهذا مناسب لما لا يكون لله فإنه فاسد لا ينتفع به في الحقيقة، بل هو خارج عما يجب قصده وإرادته، قال تعالى ﴿وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيَنْـَٔوْنَ عَنْهُ وَإِن à إِلَّآ â وَمَا يَشْعُرُونَ ﴾[٦] أخبر أنهم يهلكون أنفسهم بنهيهم عن الرسول ونأيهم عنه، ومعلوم أن من نأى عن اتباع الرسول ونهى غيره عنه -وهو الكافر- فإن هلاكه بكفره هو حصول العذاب المكروه له دون النعيم المقصود.

(١) سورة الليل: ١٩ – ٢٠
(٢) سورة الإنسان: ٨ – ٩
(٣) سورة الأنعام: ٥٢
(٤) سورة الفاتحة: ٥
(٥) سورة هود: ١٢٣
(٦) سورة الأنعام: ٢٦

المطلب الثالث : استدلالهم بقوله تعالى ﴿ w x y z { } ﴾[1] قالوا : "معنى الآية : إن فِعلَك هو فعل الله لعدم المغايرة، و مثل هذه الآية قوله تعالى ﴿ ' ( ) (* + , - . ﴾[2] وقوله ﴿ ! " # $ % & ﴾[3] أي : إنك أنت الله"

قال ابن عربي ((التوحيد علم ثم حال ثم علم، فالعلم الأول توحيد الدليل وهو توحيد العامة وأعني بالعامة علماء رسوم، وتوحيد الحال أن يكون الحق نعتَك، فيكون هو –لا أنت- في أنت ﴿ ' ( ) (* + , - . ﴾. والعلم الثاني بعد الحال توحيد المشاهدة فترى الأشياء من حيث الوحدانية فلا ترى إلا الواحد. وبتجليه في المقامات يكون الوجدان والعالم كله، وجدان ينضاف بعضها إلى بعض يُسمَّى مركَّباً يكون لها وجه في هذه الإضافة يسمَّى أشكالاً، وليس لغير هذا العالم هذا المشهد))[4]، وقال ((﴿ ! " # ﴾ إنهم ليبايعون الله دونك فاعتبر))[5]

وقد حكى شيخ الإسلام ~ هذه الشبهة بقوله ((وأما قول القائل إن قوله ﴿ w x y z { } ﴾ عين الإثبات للنبي > كقوله ﴿ ' ( ) (* + , - . ﴾ ﴿ ! " # $ % & ﴾ فهذا بناءً على قول أهل

(١) سورة آل عمران: ١٢٨

(٢) سورة الأنفال: ١٧

(٣) سورة الفتح: ١٠

(٤) التجليات لابن عربي –ضمن رسائل ابن عربي- ٣٤٣، وانظر إيقاظ الهمم لابن عجيبة ٧٥

(٥) التجليات لابن عربي –ضمن رسائل ابن عربي- ٣٤٣، وانظر إيقاظ الهمم لابن عجيبة ٧٥

الوحدة والاتحاد، وجعل معنى قوله ﴿ w x y z { ﴾ أن فِعْلك هو فعلُ الله لعدم المغايرة، وهذا ضلال عظيم))[1]

ثم أجاب ~ عن هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول : ((إن قوله ﴿ w x y z { ﴾ نزل في سياق قوله ﴿ m n o p q r s t u v w x y z { | } ~ أَوْ يُعَذِّبَهُمْ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾[2].

وقد ثبت في الصحيح[3] أن النبي > كان يدعو على قوم من الكفار أو يلعنهم في القنوت فلما أنزل الله هذه الآية ترك ذلك، فَعُلِمَ أن معناها إفراد الرب تعالى بالأمر وأنه ليس لغيره أمر، بل إن شاء الله تعالى قطع طرفًا من الكفار، وإن شاء كبتهم فانقلبوا بالخسارة، وإن شاء تاب عليهم، وإن شاء عذّبهم.

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٣٣٠

(٢) سورة آل عمران: ١٢٧ - ١٢٨

(٣) ثبت عن **ابن عمر** رضي الله عنهما أنّه سمع رسول الله > إذا رفع رأسه من الركوع من الركعة الآخرة من الفجر يقول اللهم الْعَنْ فلانًا وفلانًا وفلانًا بعد ما يقول سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد. فأنزل الله ﴿ w x y z { ﴾ إلى قَوْلِهِ ﴿ فَإِنَّهُمْ ظَالِمُونَ ﴾ [أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي، باب ﴿ w x y z { ﴾ ، رقم ٤٠٦٩]، والحديث أيضاً ثبت عن **أبي هريرة** رضي الله عنه [أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب المغازي، باب ﴿ w x y z { ﴾، رقم ٤٥٦٠، ومسلم في صحيحه في كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب القنوت في جميع الصلوات إذا نزلت بالمسلمين نازلة] **وأنس بن مالك** رضي الله عنه [أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد، رقم ١٧٩١]

وهذا كما قال في الآية الأخرى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , - .
/ 0 1 2 3 4 5 6 ﴾[1]، ونحوُ ذلك قولُه تعالى ﴿ N
O P Q R S T U V W ﴾[2]))[3]

الوجه الثاني: ((إن قوله ﴿ ' ( ) * + , - . ﴾ لم يُرَد به أن فعل العبد هو فعل الله تعالى ... فإن ذلك لو كان صحيحًا لكان ينبغي أن يقال لكل أحدٍ حتى يقال للماشي: ما مشيت إذ مشيت ولكن الله مشى، ويقال للراكب وما ركبت إذ ركبت ولكن الله ركب، ويقال للمتكلم ما تكلمت إذ تكلمت ولكن الله تكلم، ويقال مثل ذلك للآكل والشارب والصائم والمصلي ونحو ذلك.

وطَرْدُ ذلك يستلزم أن يقال للكافر ما كفرتَ إذ كفرت ولكن الله كفر، ويقال للكاذب ما كذبت إذ كذبت ولكن الله كذب، ومن قال مثل هذا فهو كافر ملحد خارج عن العقل والدين))[4]

والمعنى الصحيح من قوله تعالى ﴿ ' ( ) * + , - . ﴾ وما أوصلتَ إذ حذفتَ ولكن الله أوصل المرمِيَّ، فإن النبي ﷺ كان قد رمى المشركين بقبضة من تراب وقال «شاهت الوجوه»[5] فأوصلها الله إلى وجوه المشركين وعيونهم، وكانت قدرة النبي ﷺ عاجزة عن إيصالها إليهم. والرمي له مبدأ وهو الحذف ومنتهى وهو

---

(١) سورة الأعراف: ١٨٨

(٢) سورة آل عمران: ١٥٤

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٣٣٠-٣٣١

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٣٣١

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الجهاد والسير، باب في غزوة حنين، رقم ١٧٧٧]

الوصول، فأثبت الله لنبيه المبدأ بقوله ﴿ (* ، ﴾ ونفى عنه المنتهى وأثبته لنفسه بقوله ﴿ + , - . ﴾ وإلا فلا يجوز أن يكون المثبت عين المنفي فإن هذا تناقض[١]

الوجه الثالث : ((لو فُرض أن المراد بهذه الآية أن الله خالق أفعال العباد فهذا المعنى حق، وقد قال الخليل عليه السلام ﴿ 1 2 3 4 ﴾[٢] فالله هو الذى جعل المسلمَ مسلمًا، وقال تعالى ﴿K L M N O P Q R S T U V W X ﴾[٣] فالله هو الذى خلقه هلوعًا، لكن ليس في هذا أن الله هو العبد، ولا أن وجود الخالق هو وجود المخلوق، ولا أن الله حال في العبد))[٤].

فالله تعالى مع أنه هو خالق أفعال العباد فإنه لا يصف نفسه بصفة من قامت به تلك الأفعالُ، فلا يسمِّي نفسه مصليًا ولا صائمًا ولا آكلاً ولا شاربًا، فلم يُضف الرميَ هنا إلى نفسه لمجرد كونه خالقًا لأفعال العباد، فإن هذا قدر مشترك بين رمي النبي وسائر أفعاله غير الرمي وبين رمي غيره من الناس وبين أفعالهم، فأفعال العسكرين يوم بدر خلقها الله كما خلق سائر أفعال الحيوان. ولو جاز أن يقال إن الله رمى لكونه خلق حركة العبد لقيل أنه يكر ويفر ويركب ويعدو ويصوم ويطوف ونحو ذلك لكونه يخلق ذلك[٥]، فالقول بأن الله خالق أفعال العباد حقٌّ والقول بأن الخالق حالٌّ في المخلوق أو وجوده وجود المخلوق باطل. وهؤلاء ينتقلون من القول بتوحيد الربوبية إلى القول بالحلول والاتحاد، وهذا عين الضلال والإلحاد.

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٢/٣٧٥-٣٧٦ والاستغاثة في الرد على البكري ١/١٩٧-٢٠٢

(٢) سورة البقرة: ١٢٨

(٣) سورة المعارج: ١٩ - ٢١

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٣٣٢

(٥) انظر الاستغاثة في الرد على البكري ١/١٩٧-١٩٨

الوجه الرابع : أما استدلالهم بقوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ﴾[1] فباطل من أربعة أوجه؛

أولاً : ((لم يُرِد الله بقوله هذا "إنك أنت الله"، وانما أراد "إنك أنت رسول الله ومبلِّغُ أمرِه ونهيه، فمن بايعك فقد بايع الله كما أن من أطاعك فقد أطاع الله، و لم يرد بذلك أن الرسول هو الله ولكن الرسول أَمَرَ بما أمر الله به". فمن أطاعه فقد أطاع الله كما قال النبي > «من أطاعني فقد أطاع الله ومن أطاع أميري فقد أطاعني ومن عصاني فقد عصى الله ومن عصى أميري فقد عصاني»[2]، ومعلوم أن أميره ليس هو إياه))[3].

ثانياً : مَن ظن في هذه الآية إثبات الاتحاد أو الحلول ((فقد سلب الرسول > خاصيته وجعله مثل غيره، وذلك أنه لو كان المراد به كون الله فاعلاً لفعلك لكان هذا قدرًا مشتركًا بينه وبين سائر الخلق، وكان من بايع أبا جهل فقد بايع الله، ومن بايع مسيلمة الكذاب فقد بايع الله))[4].

ثالثاً : ((وعلى هذا التقدير فالمبايِع هو الله أيضًا فيكون الله قد بايع الله إذ الله خالق لهذا ولهذا))[5]

رابعاً : أن الله قال في تمام هذه الآية ﴿ ') (* ﴾[6]، ((ومعلوم أن يد النبي > > كانت مع أيديهم، كانوا يصافحونه ويصفقون على يده في البيعة، فعُلِمَ أن يد الله

(١) سورة الفتح: ١٠

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الأحكام، باب قوله تعالى ﴿ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ ﴾ ، رقم ٧١٣٧] ومسلم في صحيحه [كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، رقم ١٨٣٥]

(٣) مجموع الفتاوى ٣٣٣/٢

(٤) مجموع الفتاوى ٣٣٣/٢

(٥) مجموع الفتاوى ٣٣٣/٢

(٦) سورة الفتح: ١٠

فوق أيديهم ليست هي يد النبي > ، ولكن الرسول عبد الله ورسوله فبايعهم عن الله وعاهدهم وعاقدهم عن الله، فالذين بايعوه بايعوا الله الذى أرسله وأمره ببيعتهم))[1]

(١) مجموع الفتاوى ٢/٣٣٤

المطلب الرابع : استدلالهم بما روي عن النبي > «كان اللهُ ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان» على أن الله كان لا مكان ولا زمان وكذا الآن، فلم يرجع إليه مِن خَلْقِه وصفٌ لم يكن عليه، ولا عالم موجود ولا شيء سواه (١)

لم يكن هذا الاستدلال بقول -وهو الآن على ما عليه كان- من اختراع الاتحادية وإنما تلقوه من الجهمية النفاة القائلين بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه. وقد سبق أن ذكرتُ احتجاج الجهمية بقولهم "كان الله ولا مكان فهو الآن على ما كان عليه، فالله لا خارج العالم ولا داخله"(٢). وقد أشار إلى هذا شيخ الإسلام ~ في قوله ((وهذه الزيادة وهو قوله "وهو الآن على ما عليه كان" كذب مفترى على رسول الله ... وإنما تكلم بهذه الكلمة بعضُ متأخرى متكلمة الجهمية فتلقاها منهم هؤلاء الذين وصلوا إلى آخر التجهم وهو التعطيل والالحاد. ولكن أولئك [أي متكلمة الجهمية] قد يقولون كان الله ولا مكان ولا زمان وهو الآن على ما عليه كان فقال هؤلاء [الاتحادية] كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان))(٣)، وقال ~ ((وهذه الزيادة الإلحادية كان قصدَ بها المتكلمةُ المتجهمة نفيَ الصفات التي وصف بها نفسه من استوائه على العرش ونزوله إلى السماء الدنيا وغير ذلك، فقالوا : "كان في الأزل ليس مستويًا على العرش وهو الآن على ما عليه كان، فلا يكون على العرش لما يقتضي ذلك من التحول والتغير"))(٤)، وقال ~ ((وأما هؤلاء الجهمية الاتحادية فقالوا : وهو الآن على ما عليه كان ليس معه غيره كما كان في الأزل ولا شيء معه، قالوا : إذ الكائنات ليست غيره ولا سواه فليس إلا

---

(١) وقد استدل ابن عجيبة الاتحادي بهذا الحديث كما في إيقاظ الهمم ٧٤ و٨٠

(٢) راجع المطلب الرابع من المبحث الأول من الفصل الأول [ص ١٨٢ من هذه الرسالة]

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٢

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٣

هو فليس معه شيء آخر لا أزلا ولا أبدًا، بل هو عين الموجودات ونفس الكائنات. وجعلوا المخلوقات المصنوعات هي نفس الخالق البارئ المصور»(١)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذا الاستدلال من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن اللفظ الزائد - وهو الآن على ما عليه كان — لم يثبت عن النبي > بل كذب مفترى على رسول الله.

قال ~ «ومن أعظم الأصول التي يعتمدها هؤلاء الاتحادية الملاحدة ما يأثرونه عن النبي > قال «كان الله **ولا شيء معه** وهو الآن على ما عليه كان»(٢) وهذه الزيادة وهو قوله «وهو الآن على ما عليه كان» اتفق أهل العلم بالحديث على أنه موضوع مختلق، وليس هو في شيء من دواوين الحديث، لا كبارها ولا صغارها، ولا رواه أحد من أهل

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٤ وانظر الرسالة الصفدية ٤٨١

(٢) واللفظ الصحيح الوارد عن النبي > هو «كان الله ولم يكن شيء **قبله**» [أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب التوحيد، باب "وكان عرشه على الماء"، رقم ٧٤١٨]، وكذلك لفظ «ولم يكن شيء **غيره**» [أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿ = > ? @ A B C D E ﴾، رقم ٣١٩١]، أما لفظ «ولم يكن شيء **معه**» فلم أقف عليه، وقد أشار إلى وجود هذا اللفظ الحافظ ابن حجر [كما في فتح الباري ٦/٢٨٩] وعلى كل حال فإن لفظ «ولم يكن شيء **غيره**» بمعنى لفظ «ولم يكن شيء **معه**»

العلم بإسناد لا صحيح ولا ضعيف، ولا بإسناد مجهول))[1][2]، وقد ذكر شيخ الإسلام أن كبيرهم وأعلمهم ابن عربي قد اعترف بأن هذه الزيادة ليست من كلام النبي >[3]

ومما يزيد الطين بِلّةً أنهم يبالغون في تعظيم هذا الحديث المختلق. قال شيخ الإسلام ~ ((وهم دائمًا يهذون بهذه الكلمة -وهو الآن على ما عليه كان-، وهي أجل عندهم من ﴿ ! " # $ ﴾[4] ومن آية الكرسي، لما فيها من الدلالة على الاتحاد الذى هو إلحادهم، وهم يعتقدون أنها ثابتة عن النبي > وأنها من كلامه ومن أسرار معرفته))[5]

الوجه الثاني : توضيحه ~ أن مضمون هذه الزيادة باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع والاعتبار، ويتجلى ذلك في الأمور التالية

أولاً : ((إن الله قد أخبر **بأنه مع عباده** في غير موضع من الكتاب عمومًا وخصوصًا مثل قوله ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , ﴾ إلى قوله ﴿ < ? @ A B ﴾[6]، وقوله ﴿ - . / 0 1 2 3 4 ﴾ إلى قوله ﴿ C D E ﴾[7]، وقوله ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم

(١) قال الحافظ ابن حجر ~ مؤيدًا لما قرره شيخ الإسلام في حكم هذه الزيادة ((تنبيه : وقع في بعض الكتب في هذا الحديث كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان، وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث نبَّه على ذلك العلامة تقي الدين بن تيمية وهو مُسَلَّمٌ)) [فتح الباري ٦/٢٨٩]

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٢ باختصار واظر ١٨/٢٢١-٢٢٢ من الكتاب نفسه والرسالة الصفدية ٤٨٠

(٣) انظر مجموع الفتاوى ٢/٢٧٢ وجامع المسائل ٤/٣٩٧

(٤) سورة الإخلاص: ١

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٤

(٦) سورة الحديد: ٤

(٧) سورة المجادلة: ٧

مُّحۡسِنُونَ ﴾[(١)] وقال ﴿وَٱللَّهُ مَعَ © ﴾ في موضعين[(٢)] وقوله ﴿ إِنَّنِي مَعَكُمَآ ´ µ ﴾[(٣)] ﴿لَا © إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ﴾[(٤)] ﴿ P Q R S ﴾[(٥)] ﴿ S ﴾[(٥)] ﴿ - . / 0 ﴾[(٦)]

وكان النبي > إذا سافر يقول «اللهم أنت الصاحب في السفر والخليفة في الأهل، اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا»[(٧)]، فلو كان الخلق عموما وخصوصا ليسوا غيرَه ولا ولا هم معه بل ما معه شيء آخر، امتنع أن يكون هو مع نفسه وذاته، فإن المعية توجب شيئين؛ كون أحدهما مع الآخر.

فلما أخبر الله أنه مع هؤلاء علم بطلان قولهم "هو الآن على ما عليه كان لا شيء معه بل هو عين المخلوقات"

وأيضًا فإن المعية لا تكون إلا من الطرفين فإن معناها المقارنة والمصاحبة، فإذا كان أحد الشيئين مع الآخر امتنع ألا يكون الآخر معه، فمن الممتنع أن يكون الله مع خلقه ولا يكون لهم وجود معه ولا حقيقة أصلا بل هم هو))[(٨)]

---

(١) سورة النحل: ١٢٨

(٢) في سورة البقرة: ٢٤٩ وسورة الأنفال: ٦٦

(٣) سورة طه: ٤٦

(٤) سورة التوبة: ٤٠

(٥) سورة المائدة: ١٢

(٦) سورة الشعراء: ٦٢

(٧) وقد سبق تخريجه من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه مسلم في صحيحه، وأما لفظ «اللهم اصحبنا في سفرنا واخلفنا في أهلنا» فليس عند مسلم وإنما عند الترمذي كما أخرجه في سننه من حديث ابن عمر [كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا ركب الناقة، رقم ٣٤٤٧] ومن حديث عبد الله بن سرجس رضي الله عنه [كتاب الدعوات، باب ما يقول إذا خرج مسافراً، رقم ٣٤٣٩]

(٨) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٦

ثانياً : توضيحه ~ أن هناك نصوصاً ((تدل على أن معه أشياء ليست بآلهة ولا يجوز أن تجعل آلهة ولا تدعى آلهة))[١] وأما عند هؤلاء الاتحادية ((الملحدين يجوز أن يعبد كل شيء ويدعى كل شيء إذ لا يتصور أن يُعبَد غيرُه فإنه هو الأشياء))[٢]

قال / ((أن الله قال في كتابه ﴿ (* + , - . / 0 1 2 3 ﴾[٣] ﴾[٣] وقال تعالى ﴿ E F G H I J K L M ﴾[٤] وقال ﴿ Z [\ ] ^ _ ` a b c d f g h i j ﴾[٥]، فنهاه أن يجعل أو يدعو معه إلها آخر ولم ينهه أن يثبت معه مخلوقًا، أو يقول إن معه عبدًا مملوكًا أو مربوبًا فقيرًا، أو معه شيئًا موجودًا خلقه كما قال ﴿ a b c d ﴾[٦]، ولم يقل لا موجود إلا إلا هو أو لا هو إلا هو أو لا شيء معه إلا هو بمعنى أنه نفس الموجودات وعينها**...** وأيضا فنهيه أن يجعل معه أو يدعو معه إلها آخر دليل على أن ذلك ممكن كما فعله المشركون الذين دعوا مع الله آلهة أخرى، فلو كانت تلك الآلهة هي إياه ولا شيء معه أصلا امتنع أن يُدعى معه آلهة أخرى))[٧]

وقال ~ في موضع آخر ((فمن كان قوله إن عباد الأصنام ما عبدوا إلا الله، وإنه لا يتصور أن يعبد إلا الله، وإن العابد هو المعبود، وإن الوجود هو عين الله؛ كيف يؤمن

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٧
(٢) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٧
(٣) سورة الإسراء: ٣٩
(٤) سورة الشعراء: ٢١٣
(٥) سورة القصص: ٨٨
(٦) سورة القصص: ٨٨
(٧) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٧

بقوله ﴿ (* + , - . ﴾[1]؟، وكيف يتصور عنده أن ينهى أحدٌ عن أن يجعل مع الله إلهاً آخر، وليس مع الله شيء لا إله ولا غير إله! وهذا المنهي عندهم هو الله، وليس هو غيره!؟))[2]

ثالثاً : ((أن الله لما كان ولا شيء معه لم يكن معه سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جن ولا إنس ولا دواب ولا شجر ولا جنة ولا نار ولا جبال ولا بحار، فإن كان الآن على ما عليه كان فيجب أن لا يكون معه شيء من هذه الأعيان، وهذا مكابرة للعيان وكفر بالقرآن والإيمان))[3]

رابعاً : ((أن الله كان ولا شيء معه ثم كتب في الذكر كل شيء كما جاء في الحديث الصحيح[4] فإن كان لا شيء معه فيما بعد فما الفرق بين حال الكتابة وقبلها وهو عين الكتابة واللوح عند الفراعنة الملاحدة))[5]

---

(١) سورة الإسراء: ٣٩

(٢) جامع المسائل ٤/٤٠٠-٤٠١

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٨

(٤) وقد سبق تخرجه قريباً

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٢٧٨

المطلب الخامس : استدلالهم بقوله > «فيأتيهم الله في صورة غير صورته. . .»(١) على أن الله يظهر في الصور كلها

قال ابن عربي ((وكالإنسان واحد بالعين بلا شك. ولا نشك أن عمراً ما هو زيد ولا خالد ولا جعفر، وأن أشخاص هذه العين الواحدة لا تتناهى وجوداً. فهو وإن كان واحدا بالعين فهو كثير بالصور والأشخاص. وقد علمت قطعاً إن كنت مؤمناً **أن الحق عينه يتجلى يوم القيامة في صورة فيُعرَف، ثم يتحول في صورة فيُنكَر، ثم يتحول عنها في صورة فيعرف، وهو هو المتجلي –ليس غيره- في كل صورة،** ومعلوم أن هذه الصورة ما هي تلك الصورة الأخرى، فكأن العين الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فيها إلى صورة معتَقَدِه في الله عَرَفَه فأقر به، وإذا اتفق أن يرى فيها معتقد غيره أنكره. كما يرى في المرآة صورته وصورة غيره. فالمرآة عين واحدة والصور كثيرة في عين الرائي))(٢)

قال شيخ الإسلام ~ ((ومن الناس من يذكر لهذا الخبر تأويلاً، فمن أعظمها كفراً وضلالاً تأويل الاتحادية والحلولية... ويزعمون أن المخلوقات كلها مظاهر الرب ومتجلياته، بمعنى أن ذاته هي الظاهرة في المخلوقات، ويحتجون على ذلك بهذا الحديث، فَهُمْ مع تحريف الكلم عن مواضعه والإلحاد في أسماء الله تعالى وآياته يجعلون الخاص عاماً في مثل هذا الحديث))(٣)

(١) جزء من حديث طويل أخرجه البخاري ومسلم في صحيحيهما، وسيأتي تخريجه في الفصل الثاني، المبحث الثالث –إن شاء الله-

(٢) فصوص الحكم ١٨٤

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٨-١٠٩

وقال ~ أيضاً ((أنهم جعلوا ما أخبرتْ به الرسلُ من "أن الله يجيء يوم القيامة في صورةٍ" أصلاً في أن كل صورة في العالم فاللهُ هو الآتي فيها، وأنه الظاهر في صورة الموجودات))(١)

وقد أجاب ~ عن هذه الشبهة ووضّح أن ((هذا الحديث يبين فساد مذهبهم بضد ما توهموه من وجوه))(٢)؛

الوجه الأول : ((أنهم جعلوا إتيان اللهِ يوم القيامة عبادَه في الصور غير الصور التي يعرفونها ثم في الصور التي يعرفونها هو من جنس جميع الصور الموجودة في الدنيا والآخرة، حيث اعتقدوا أنه الظاهر في كل صورة حتى صور الكلاب والخنازير))(٣)

الوجه الثاني : ((أنه في حديث القيامة قد أخبر أنه يأتي المسلمين بعد ذهاب الكفار من المشركين وأهل الكتاب مع آلهتهم. وعلى قول هؤلاء يأتي [اللهُ] في تلك الآلهة التي عبدها المشركون ... وهو عندهم العجل الذي عند أصحاب العجل))(٤)

الوجه الثالث : ((أنه قد أخبر أنه إذا تجلى لهم يوم القيامة في الصورة التي يعرفون سجد له المؤمنون كلهم، وتبقى ظهور المنافقين الذين كانوا يسجدون له في الدنيا رياء وسمعةً

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/١١٧

(٢) بغية المرتاد ٤٦٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١١٩

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٠-١٢١، وقد سبق نقل كلام ابن عربي ما يدل على أن الله هو العجل عند أصحاب العجل حيث قال ((كان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحابُ العجل لعلمه بأن الله قد قضى أن لا يُعبد إلا إياه، وما حكم الله بشيء إلا وقع، فكان عتب موسى أخاه هارون لما وقع الأمر في إنكاره وعدم اتساعه، فإن العارف من يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء)) [فصوص الحكم ١٩٢]

كالطبق[١]، وعلى زعم هؤلاء الملحدين أن المسجود له المؤمنون والمنافقون وجميع تلك الصور صورة له لا فرق أصلاً))[٢]

الوجه الرابع : على زعم هؤلاء –استدلالاً بهذا الحديث- فالله دائماً يُرى في الدنيا، فإن المخلوقات كلها من مظاهر تجلي الرب. قال شيخ الإسلام ~ ((فيجعلون هذا حجة لقولهم أنه يرى في الدنيا في كل صورة بل هو كل صورة))[٣]، ثم إنهم قد صرحوا بأنه لا يمكن أن يُرى إلا كما يُرى في الدنيا.

ونقل شيخ الإسلام كلامَ ابن عربي من كتابه الفصوص ما يدل على هذا. قال ابن عربي ((فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن تجلٍ إلهيٍّ. **والتجلى من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلّى له، وغير ذلك لا يكون. فإذن المتجلّى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه:** كالمرآة في الشاهد إذا رأيت الصورة فيها لا تراها مع علمك أنك ما رأيت الصور أو صورتك إلا فيها. فأبرز الله ذلك مثالاً نصبه لتجليه الذاتي ليعلم المتجلّى له أنه ما رآه. وما ثم مثال أقرب ولا أشبه بالرؤية والتجلي من هذا. وأجهد في نفسك عندما ترى الصورة في المرآة أن ترى جرْم المرآة لا تراه أبداً البتة. حتى إن بعض من أدرك مثل هذا في صور المرايا ذهب إلى أن الصورة المرئية بين بصر الرائي وبين المرآة. هذا أعظم ما قدر عليه من العلم. والأمر كما قلناه وذهبنا إليه...وإذا ذقت هذا ذقت الغاية التي ليس فوقها غاية في حق المخلوق، فلا تطمع ولا تتعب نفسك في أن ترقى في

---

(١) والطَبَق : فقار الظهر، واحدها طبَقة، أي أنه صار فقارهم كله كالفقارة الواحدة فلا يقدرون على السجود [انظر النهاية في غريب الحديث ٣/١١٤]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٦ بتصرف

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٣٤١

أعلى من هذا الدرج، **فما هو ثَمَّ أصلاً وما بعده إلا العدم المحض.** فهو مرآتك في رؤيتك نفسَك وأنت مرآته في رؤيته أسماءه وظهور أحكامها وليست سوى عينه))[١]

وقد كشف شيخ الإسلام ~ بطلان قولهم أن الله يُرى في الدنيا دائماً من ثلاث أوجه؛

أولاً : في هذا الحديث ((أن ناسًا سألوا رسول الله > "هل يرون ربهم يوم القيامة؟" و لم يسألوه عن رؤيته في الدنيا، فإن هذا كان معلومًا عندهم أنهم لا يرونه في الدنيا وقد أخبرهم النبي > بذلك))[٢]

ثانياً : أن هذا الحديث في تجلِّي الله في الصورة وكذا سائر أحاديث الرؤية ((كلها تبين أنهم يرون ربهم كما يرون الشمس والقمر، وتلك الرؤية تكون خاصةً في أمكنة وأوقات خاصة إذا تجلى لهم))[٣]

ثالثاً : قد ثبت قول النبي > «لن تروا ربكم حتى تموتوا»[٤]، وفي لفظ آخر أخرجه مسلم في صحيحه عن ((بعض أصحاب رسول الله > أن رسول الله > قال يوم حذّر الناس من الدجال «إنه مكتوب بين عينيه كافر يقرؤه من كره عمله أو يقرؤه كل

(١) فصوص الحكم ٦١-٦١ في حكمة تفثية في كلمة شيثِّية، كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٨-١٢٩

(٢) بغية المرتاد ٤٦٦ وانظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٩

(٤) هذا الحديث بهذا اللفظ –كما أورده شيخ الإسلام ~ في بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٦- أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٧/٤٣٤ وكذا ابن أبي عاصم في السنة ١/١٨٦ [باب ذكر قول النبي > إنكم لن تروا ربكم حتى تموتوا، رقم ٤٢٨] عن عبادة بن الصامت ؓ مرفوعاً، وفي إسناده بقية بن الوليد وهو صدوق كثير التدليس عن الضعفاء [تقريب التهذيب ١٧٤] من أهل المرتبة الرابعة من المدلسين الذين تُقبل روايتهم إذا صرحوا بالتحديث [انظر طبقات المدلسين ١٤]، قال الألباني ((إسناده جيد ورجاله ثقات وقد صرح بقية بالتحديث)) [ظلال الجنة في تخريج السنة ١/١٨٦]

مؤمن» وقال «تعلموا أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»[١]، وقد روي هذا المعنى من وجوه أخر عن النبي > ففرق النبي > بين ما قبل الموت وما بعده، وأخبر أنه لن يراه أحد قبل الممات في سياق بيانه لهم أن الدجال ليس هو الله، كما ذكر لهم أنه أعور وأن ربهم ليس بأعور، وذكر لهم مع ذلك أنهم لا يرون ربهم في الدنيا ليعلموا أن كل ما يُرى في الدنيا ليس هو الله))[٢]

قال شيخ الإسلام ~ ((وقد صرحت النصوص النبوية أنهم لا يرونه في الدنيا، وهذا كله من أبين الأشياء في أن احتجاجهم بحديث "الصورة" ونحوه من أعظم الاستهزاء بآيات الله، لِمَا بينهم وبين الرسول من المناقضة والمعاداة، كيف وهو عندهم هو كل راءٍ وكل مرئيٍّ، فكيف يكون ما أخبر به الرسول موافقاً لهم؟))[٣]

الوجه الخامس : ((أن الأحاديث مع آيات القرآن أخبرت بأنه يأتي عباده يوم القيامة على الوجه الذي وصف، وعند هؤلاء هو كل آتٍ في الدنيا والآخرة))[٤]

الوجه السادس : ((وهذا الحديث حجة عليهم في هذا أيضًا، **فإنه لا فرق عندهم بين الدنيا والآخرة**، وهو عندهم في الآخرة المنكِرون الذين قالوا : "نعوذ بالله منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا"))[٥]، قال شيخ الإسلام ~ ((ثم يقال لهؤلاء الملاحدة؛ إذا كان عندكم هو الظاهر في كل صورة فهو المنكِر وهو المنكَر كما قال بعض هؤلاء لآخر : من قال لك إن في الكون سوى الله فقد كذب، وقال له الآخر : فمن هو الذى كذب؟))[٦]

---

(١) كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر ابن صياد، رقم ١٦٩

(٢) بغية المرتاد ٤٦٩

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٢٩-١٣٠

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٣٠

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٣٤٢

(٦) مجموع الفتاوى ٢/٣٤٢

الوجه السابع : ((وهؤلاء الملاحدة يقولون : "إن العارف يعرفه في كل صورةٍ، فإن الذين أنكروه يوم القيامة في بعض الصور كان لقصور معرفتهم"، وهذا جهل منهم، فإن الذين أنكروه يوم القيامة ثم عرفوه لما تجلى لهم في الصورة التي رأوه فيها أول مرة هم الأنبياء والمؤمنون، وكان إنكارهم مما حمدهم سبحانه وتعالى عليه، فإنه امتحنهم بذلك حتى لا يتبعوا غير الرب الذى عبدوه))(١)

(١) مجموع الفتاوى ٣٤٢/٢

المطلب السادس : استدلالهم بقول النبي > حكاية عن الله في صفة الأولياء «فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به» على اتحاد الله بالمخلوق

وقد زعموا أن هذا الحديث يدل على أن الرب عين العبد، وذلك لأن العبد مكَوَّن من مجموع القوى والأعضاء، فأخبر الله أنه عين قوى عبده وعين أعضاء عبده.

قال ابن عربي ((وقد قال عن نفسه إنه عين قوى عبده في قوله «كنت سمعه» وهو قوة من قوى العبد، «وبصره» وهو قوة من قوى العبد، «ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد «ورجله ويده». فما اقتصر في التعريف على القوى فحسب حتى ذكر الأعضاء، وليس العبد بغير هذه الأعضاء والقوى. فعين مسمى العبد هو الحق))[(١)]

قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا الحديث قد يحتج به القائلون بالحلول العام أو الاتحاد العام أو وحدة الوجود، وقد يحتج به من يقول بالخاص من ذلك كأشباه النصارى، والحديث حجة على الفريقين))[(٢)]

وقال ~ في موضع آخر ((والاتحادية يزعمون أن قرب النوافل يوجب أن يكون عين الحق عين أعضائه وأن قرب الفرائض يوجب أن يكون الحق عين وجوده كله، وهذا فاسد من وجوه كثيرة بل كفر صريح))[(٣)]

وقبل سرد أجوبة شيخ الإسلام ~ أذكر لفظ الحديث بتمامه كما رواه البخاري في صحيحه[(٤)] فإن أجوبته ~ متعلقة بلفظ الحديث بتمامه.

عن أبي هريرة ﷺ قال : قال رسول الله > «إن الله قال من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب

---

(١) فصوص الحكم ١٨٩

(٢) الجواب الصحيح ٣/٣٣٥

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٢٢٥

(٤) كتاب الرقاق، باب التواضع، رقم ٦٥٠٢

إليَّ بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورِجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذَنَّه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله تردُّدِي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»

وأما أجوبته ~ عن هذه الشبهة فمن وجوه؛

الوجه الأول : توضيحه ~ أن هذا الحديث ((قد صرّح بالفرق فيه بين الرب والعبد من وجوه متعددة))[1]، منها :

أولاً : ((قوله ﷻ «من عادى لي وليا فقد بارزني بالمحاربة» تصريح منه بالفرق والجمع حيث جعل معاداةَ وليِّه معاداةً له، ولم يجعل نفسه ذاتَ وليِّه))[2]، و((أثبت نفسَه ووليَّه ومُعَادِيَ وليِّه، وهؤلاء ثلاثة))[3]

ثانياً : ((قوله «وما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه» فأثبت عبدًا متقرِّبًا إلى ربه وربًّا افترض عليه فرائضَ))[4]

ثالثاً : ((قوله ﷻ «ولا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه» فأثبت متقرِّبًا ومتقرَّبًا إليه، ومُحِبًّا ومحبُوْبًا غيرَه، وهذا كله ينقض قولهم الوجود واحد))[5]

رابعاً : ((قد بين وأظهر بعد قوله «كنت سمعه وبصره» وقوله «فبي يسمع وبي يبصر» أنه «لئن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه». ومن المعلوم أن هذا صريح في أن السائل المستعيذ ليس هو المستعاذ به))[6]

---

(١) الاستغاثة في الرد على البكري ١/٢١٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٦٧

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٣٤١

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٣٧١ وانظر ٢/٢٤١ من الكتاب نفسه

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٣٧١

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٦٨

الوجه الثاني : توضيحه ~ أن هذا الحديث قد فرَّق بين حال العبد قبل تقربه بالنوافل وبعده، وهذا ينقض مذهب الاتحادية، قال ~ ((قوله ﷻ «فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به...» إلى آخره، فإنه جعل لعبده بعد محبته هذه الأمورَ، وهو عندهم قبل المحبة وبعدها واحدٌ، وهو عندهم هذه الأعضاء بطنه وفرجه وشعره وكل شيء لا تعدد عندهم ولا كثرة في الوجود، ولكن يثبتون مراتب ومجالى ومظاهر))[1]، و((هو عندهم قبل أن يتقرب بالنوافل وبعده هو عين العبد وعين غيره من المخلوقات، فهو بطنه وفخذه لا يخصون ذلك بالأعضاء الأربعة المذكورة في الحديث، فالحديث مخصوص بحال مقيد وهم يقولون بالإطلاق والتعميم فأين هذا من هذا؟))[2]

الوجه الثالث : قال ~ ((ثم قال تعالى «فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي» وعلى قول هؤلاء الرب هو الذي يسمع ويبصر ويبطش ويمشي، والرسول إنما قال «فبي»))[3]

وقال ~ في موطن آخر ((فلم يقل : «كنت إياه» ولا فيه أن فعل أحدهما هو فعل الآخر، ولكن أخبر أن إحساس العبد وفعله يقع **به**، لأن العبد إذا صار موافقا لله فيما يحبه ويرضاه يحب ما يحب ويبغض ما يبغض ويرضى بما يرضى ويأمر بما يأمر وينهى عما ينهى، صار الإيمان به ومعرفته وتوحيده في قلبه فإحساسه وأفعاله تقع به))[4]

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٣٧١-٣٧٢

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٣٤١ وانظر الجواب الصحيح ٣/٣٣٥

(٣) الجواب الصحيح ٣/٣٣٦

(٤) الاستغاثة في الرد على البكري ١/٢١٨

وقال ~ ((وهذا فيما في القلب نظير قوله تعالى فيما للسان «أنا مع عبدي ما ذكرني وتحركتْ بي شفتاه»(١)، فقال «تحركت بي» وإنما تتحرك باسمه، كذلك قوله فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي أي بما في قلبه من الإيمان بي))(٢)

الوجه الرابع : قوله ((«وما ترددت عن شيء أنا فاعله تردُّدِي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءته»، وهذا تصريح بأنه عبده ليس الرب جزءاً منه، ولا صفة له، وأنه يُقبَض ويموت. ومعلوم أن الله حي لا يموت، فضلاً عن أن يكون بعضاً أو صفةً لمن يموت، فإنه لو كان ظاهره أن الله نفسه هو عين العبد وسمعه ويده ورجله لكانت هذه الأعضاء تموت بموت الجملة))(٣)

الوجه الخامس : توضيحه ~ أن مثل هذه العبارة مستخدمة عند العقلاء ولم يريدوا بها الاتحاد بين الأجساد. قال / ((والمخلوق إذا أحب المخلوق أو عظمه أو أطاعه يعبِّر عنه بمثل هذا، فيقول : أنت في قلبي وفي فؤادي وما زلتَ بين عينَيَّ، ومنه قول القائل :

مثالك في عيني وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب

وقول الآخر :

ومن عجبي أني أحن إليهم وأسأل عنهم من لقيتُ وهم معي
وتطلبهم عيني وهم في سوادها ويشتاقهم قلبي وهم بين أضلعي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه تعليقاً بصيغة الجزم، حيث قال ~ ((وقال أبو هريرة عن النبي > قال الله تعالى «أنا مع عبدي حيثما ذَكَرَني وتحرَّكتْ بي شفتاه»)) [كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِۦ لِسَانَكَ﴾]، وقال الحافظ ابن حجر ((هذه الجملة، وهي قوله «وتحركت بي شفتاه» مما لم يخرجه البخاري في موضع آخر من صحيحه، وهو مشهور من حديث كريمة بنت الحسحاس عن أبي هريرة)) [تغليق التعليق ٣٦٢/٥] ثم ذكر طرق الحديث موصولاً في تغليق التعليق ٣٦٢/٥-٣٦٤

(٢) الاستغاثة في الرد على البكري ٢١٨/١-٢١٩

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٢٦٨/٦

ومثل هذا كثير مع علم العقلاء أن نفس المحبوب المعظم هو في نفسه ليست ذاته في عين محبه ولا في قلبه، ولكن قد يشتبه هذا بهذا حتى يظن الغالطون أن نفس المحبوب المعبود في ذات المحب العابد))[١]

(١) الجواب الصحيح ٣/٣٣٦-٣٣٧

المطلب السابع : استدلالهم بقول النبي > حكاية عن الله «مرضت فلم تعدني، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما سقيتني» على اتحاد الله بالمخلوق

قد ذكر هذا الاستدلال ابن عجيبة حيث قال ((فدل الحديث على أن هذه الهياكل والأشخاص خيالات لا حقيقة لها، فهي أشبه شيء بالظلال))[١]

والحديث رواه الإمام مسلم في صحيحه[٢] عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله > «إن الله عز وجل يقول يوم القيامة : يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني، قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أن عبدي فلانًا مرض فلم تعده، أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده؟، يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني، قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين؟ قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه؟ أما علمت أنك لو أطعمته لوجدتَ ذلك عندي؟ يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين؟ قال استسقاك عبدي فلان فلم تسقه أما أنك لو سقيته وجدت ذلك عندي»

لقد ضل في فهم هذا الحديث طائفتان، كلتاهما فهمتا أن ظاهر الحديث يدل على الحلول والاتحاد، ولكنهما تفترقان في الالتزام بهذا الظاهر، فالأولى أنكرت هذا الظاهر لأنه كفر وضلال حيث يدل ظاهر الحديث على الحلول والاتحاد وأن الله يمرض ويجوع، فقالت لا بد من التأويل[٣] والأخرى التزمت بهذا الظاهر فقالت بالحلول والاتحاد.

---

(١) إيقاظ الهمم ٧٦، وانظر كشف الغايات ٥٠٢-٥٠٣

(٢) في كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل عيادة المريض، رقم ٢٥٦٩

(٣) قال الرازي ((بيان أن جميع فرق الإسلام مقرون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار...أما الأخبار...قوله عليه السلام حكايةً عن الله سبحانه وتعالى «مرضت فلم تعدني، استطعمتك فما أطعمتني، استسقيتك فما أسقيتني»، لا يشك عاقل أن المراد منه التمثيل فقط)) [أساس التقديس ١٠٥-١٠٧]

وقد بين شيخ الإسلام أن ظاهر الحديث لم يدل أبداً على الحلول والاتحاد، قال ~ ((لا يجوز لعاقل أن يقول إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا فقد كذب على الحديث، ومن قال إن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به وبين مراده بيانًا زالت به كل شبهة، وبين فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العواد وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يعد))[1]، وقال ~ أيضاً ((فهذا الحديث قد قرن به الرسولُ > بيانه وفسّر معناه، فلم يبق في ظاهره ما يدل على باطل ولا يحتاج إلى معارضة بعقل ولا تأويل يصرف فيه ظاهره إلى باطنه بغير دليل شرعي، فأما أن يقال إن في كلام الله ورسوله ما ظاهره كفر وإلحاد من غير بيان من الله ورسوله لما يزيل الفساد ويبين المراد، فهذا هو الذي تقول أعداء الرسل الذين كفروا من المشركين وأهل الكتاب، وهو الذي لا يوجد في كلام الله أبدًا))[2]

والذي يهمنا في هذا المطلب ردُّ استدلال الاتحادية بهذا الحديث على مذهبهم، فإن شيخ الإسلام ~ قد كشف بطلان هذا الاستدلال من أوجه؛

الوجه الأول : وضّح شيخ الإسلام ~ أن الاتحاد على نوعين، الاتحاد النوعي الحكمي والاتحاد العيني الذاتي، فالمراد بالاتحاد العيني هو ((أن ذات هذا اتحدت بذات الآخر كاتحاد النار والحديد، والماء واللبن، أو النفس والبدن))[3]، وأما المراد بالاتحاد النوعي الحكمي هو كما في هذا الحديث حيث ((فسّر ما تكلم به في هذا الحديث أنه جوع عبده ومحبوبه لقوله «لوجدتَ ذلك عندي» **ولم يقل** «**لوجدتني قد أكلته**» ولقوله «لوجدتني عنده **ولم**

(١) درء التعارض ١/١٥٠

(٢) درء التعارض ٥/٢٣٣ وانظر بيان تلبيس الجهمية ٦/٩٦-١٠٠

(٣) الجواب الصحيح ٣/٣٤٣،

يقل «**لوجدتني إياه**»(١)، وذلك لأن المحب يتفق هو ومحبوبه بحيث يرضى أحدهما بما يرضاه الآخر ويأمر بما يأمر به ويبغض ما يبغضه ويكره ما يكرهه وينهى عما ينهى عنه، وهؤلاء هم الذين يرضى الحقُّ لرضاهم ويغضب لغضبهم، والكامل المطلق في هؤلاء محمد < ، ولهذا قال تعالى فيه ﴿ ! " # $ % & ﴾(٢) وقال ﴿ % & ') ( ) (﴾(٣) وقال ﴿ ! " # $ % & ' ﴾(٤)، وقد جاء في الإنجيل الذي بأيدي النصارى كلمات مجملة إن صح أن المسيح قالها، فهذا معناها كقوله "أنا وأبي واحد، من رآني فقد رأى أبي" ونحو ذلك»(٥).

قال شيخ الإسلام ~ «فينبغي أن يعرف هذا النوع من الكلام فإنه تنحل به إشكالات كثيرة، فإن هذا موجود في كلام الله ورسله وكلام المخلوقين(٦) في عامة الطوائف مع

---

(١) قال شيخ الإسلام ~ في موضع آخر «فلو كان الرب عينَ المريض والجائع لكان إذا عاده وإذا أطعمه يكون قد وجده إياه وقد وجده قد أكله» [مجموع الفتاوى ٣٩٢/٢]

(٢) سورة الفتح: ١٠

(٣) سورة التوبة: ٦٢

(٤) سورة النساء: ٨٠

(٥) مجموع الفتاوى ٤٦١/٢-٤٦٢

(٦) قال شيخ الإسلام ~ «والعقلاء إنما تتوجه قلوبهم إلى المقصود المراد دون الوسائل، ويعبرون بعبارات تدل على ذلك لظهور مرادهم بها، كما يقولون لمن يعرف علم غيره أو لمن يأمر بأمره ويخبر بخبره "هذا فلان"، فإذا كان مطلوبهم علم عالم أو طاعة أمير فجاء نائبه القائم مقامه في ذلك قالوا هذا فلان أي المطلوب منه هو مع هذا فالاتحاد المقصود بهما يعبرون عن أحدهما بلفظ الآخر، كما يقال عكرمة هو ابن عباس وأبو يوسف هو أبو حنيفة» [الجواب الصحيح ٣٤٢/٣-٣٤٣]، وقال ~ «والإنسان قد تكون عنده محبة وتعظيم لأمير أو عالم أو مكان بحيث يغلب على قلبه ويكثر من ذكره وموافقته في أقواله وأعماله فيقال إن أحدهما الآخر كما يقال أبو يوسف أبو حنيفة» [مجموع الفتاوى ٣٨/٦]

ظهور المعنى ومعرفة المتكلم والمخاطب أنه ليس المراد أن ذات أحدهما اتحدت بذات الآخر))[1]

الوجه الثاني : بيّن ~ أن ((الأشبه أن هذا العبد المذكور في الجوع هو المذكور في المرض، وهو العبد الولي الذي فيه نوع اتحاد[2] وإن كان الله يثيب على طعام الفاسق والذمي))[3]، وهذا بخلاف قول الاتحادية الذين قالوا إن الله هو المرضى كلهم سواء كانوا كفاراً أم مسلمين، بل الله هو العالم كله. وأيضاً بخلاف قول أهل الاتحاد الخاص أو الحلول الخاص فإنهم لم يقولوا إن الله يتحد مع كل أحد.

قال شيخ الإسلام ~ ((في قوله في المريض «وجدتني عنده» وفى الجائع «لوجدتَ ذلك عندي» فرقان حسن، فإن المريض الذى تستحب عيادته ويجد الله عنده هو المؤمن بربه الموافقُ لإلهه الذي هو وليُّه، وأما الطاعم فقد يكون فيه عموم لكل جائع يستحب إطعامه فإن الله يقول ﴿ ´ µ ¶ ¸ ٱللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَٰعِفَهُۥ لَهُۥٓ أَضْعَافًا كَثِيرَةً ﴾[4] ... لكن الأشبه أن هذا العبد المذكور في الجوع هو المذكور في المرض وهو العبد الولي الذي فيه نوع اتحاد وإن كان الله يثيب على طعام الفاسق والذمي))[5]

الوجه الثالث : بيّن شيخ الإسلام ~ أن هذا الحديث مقيَّد بذكر المرض والجوع وليس مطلقاً يفهم منه أن فعل العبد هو فعل الله، قال ~ ((فالخبر مقيد لم يطلق الخطاب إطلاقًا وإنما بين أن عبده هو الذي مرض وهو الذي جاع ... والحديث خطاب مفسر مبيَّن أن الرب ليس هو العبد ولا صفته صفته ولا فعله فعله، أكثر ما فيه استعمال

---

(١) الجواب الصحيح ٣/٣٤٣

(٢) قال النووي ~ ((قال العلماء إنما أضاف المرض إليه سبحانه وتعالى والمراد العبد تشريفًا للعبد وتقريبًا له)) [المنهاج شرح صحيح مسلم ١٦/١٢٦]

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٣٩٢

(٤) سورة البقرة: ٢٤٥

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٣٩٢

لفظ الجوع والمرض مقيدًا مبينا للمراد فلم يطلق الخطاب إطلاقًا)) [١] وهذا بخلاف قول الاتحادية الذين جعلوا فعل العبد هو فعل الله [٢]

الوجه الرابع : ((لفظ "عند" هي من الألفاظ التي يسميها النحاةُ ظرف مكان، فتتنوع دلالتها بتنوع معنى الاسم أو الفعل الذي يسمونه مظروفاً، ويتنوع أيضا بتنوع ما يضاف إليه من الظروف...ويستعملونه في بعض الأعيان القائمة بنفسها كما قال تعالى ﴿ وَعِندَهُمْ قَـٰصِرَٰتُ ٱلطَّرْفِ عِينٌ ﴾ [٣] وقوله ﴿ L M N O P Q R ﴾ [٤]

... ويستعملونه أيضاً فيما يقوم بغيره من الصفات والأفعال كقوله ﴿ © عِنـدَ رَبِّكَ ﴾ [٥] وقوله ﴿ أَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلْغَيْبِ فَهُوَ يَرَىٰٓ ﴾ [٦] وقوله ﴿ m n o p q ﴾ [٧]....

ويقولون أيضاً "فلان عند فلان عالم أو عدل أو مسلم"، "وهذا عنده جائز أو محرم"، "وهذا عنده محبوب أو مكروه أو عظيم أو حقير ونحو ذلك، ومنه قوله تعالى عن جبريل ﴿ i j k l m n o p q r s t u v w ﴾ [٨]، وقوله ﴿ N

---

(١) الاستغاثة في الرد على البكري ١/٢١٤-٢١٥

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((وأما الحلولية الذين يصفونه ببعض أفعال المخلوقات كما تقوله النصارى في المسيح والغالية في الأئمة والشيوخ والقائلون بالحلول العام كقول ابن عربي :

وكل كلام في الوجود كلامه سواء علينا نثره ونظامه)) [الاستغاثة في الرد على البكري ١/٢١٣]

(٣) سورة الصافات: ٤٨

(٤) سورة الطور: ٣٧

(٥) سورة يوسف: ٤٢

(٦) سورة النجم: ٣٥

(٧) سورة الطور: ٤١

(٨) سورة التكوير: ١٩ - ٢١

O P Q ﴾[١]، وهذا نظير كون العلم عند العالم، فإن الذي عنده من قِبَلِ ما في نفسه من الاعتقاد والإرادة وما يتبع ذلك ... والمعنى ظاهر معروف أن المظروف إنما هو اعتقاد علمه، لا نفس ذاته ولا نفس علمه ...

ويحصل الفرق بين كون المظروف ذاته في الخارج أو المظروف صورته علماً وحباً ونحو ذلك في النفس بحسب الظرف والمظروف، فإذا كان الخطاب عن ميت أو غائب مثل أن يقول القائل إذا اجتمع بمن كان غائباً عنه : "والله ما زلت عندنا" كان ظاهر هذا اللفظ "ما زلنا نستحضرك بقلوبنا، ونذكرك بألسنتنا" ونحو ذلك...

والمقصود هنا أن قوله «لو عدته لوجدتني عنده»...ليس ظاهره أن ذات الله تكون موجودة في المكان الذي يكون ذلك فيه، بل يكون الله موجوداً عنده، أي في نفسه، إذ هذه العندية[٢] أقرب إليه من تلك العندية[٣]، فإن الظرف المتصل بالإنسان أقرب إليه من من الظرف المنفصل عنه فحمل الكلام عليه أولى. وإذا كان الظرف هو نفسه فقوله «وجدتني عنده» كقوله وجدتني في قلبه ووجدتني في نفسه ووجدتني حاضراً في قلبه، ووجدتني ثابتاً في قلبه ونحو ذلك من العبارات))[٤]

(١) سورة ص: ٤٧

(٢) يعني كون الله عنده أي في نفس العبد

(٣) يعني كون ذات الله موجودةً عنده، وخارجةً منفصلةً عن ذات العبد

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٥٦-٢٦٥ بتصرف يسير

المطلب الثامن : استدلالهم بقول لبيد[1] «ألا كل شيء ما خلا اللهَ باطلٌ»[2]، قالوا : الباطل هو المعدوم، فكل ما سوى الله معدوم، والموجود ليس بمعدوم، فالموجود ليس فيه سوى، وإنما السوى هو العدم[3]

قد استدل ابن عجيبة بهذا الشعر على صحة مذهب الاتحادية[4]

وأجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : أن هذا الاستدلال ((مبنيٌّ على المقدمتين الباطلتين؛

إحداهما : قولهم إن الباطل هو المعدوم، فإنه ليس كذلك، بل المعدوم باطل وليس كل موجود باطلاً، بل في الموجود ما هو حق وفيه ما هو باطل...وهو الأعمال التي لا تنفع والأخبار التي ليست بصدق وما يندرج في هذين من المقاصد والعقائد

الثانية : لو كان لا باطل إلا المعدوم لكان الموجود حقًا))[5] وعلى قولهم كل موجودٍ حقٌّ فهو الله، مع أن ((الحق حقان حق خالق وحق مخلوق، وقد كان النبي > في الحديث

---

(١) ولبيد هو لبيد بن ربيعة بن عامر، صحابي، وكان شاعراً من فحول الشعراء، [انظر الاستيعاب ٦٣٩ والإصابة في تمييز الصحابة ٤/٦ رقم ٧٥٣٥]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب فضائل الصحابة، باب أيام الجاهلية، رقم ٣٨٤١] ومسلم في صحيحه [كتاب الشعر، رقم ٢٢٥٦]، عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي > «أصدقُ كلمةٍ قالها الشاعر كلمة لَبِيدٍ : ألا كل شيء ما خلا اللهَ باطلٌ»

(٣)كما ذكر شيخ الإسلام وجه استدلالهم هذا في مجموع الفتاوى ٢/٤٢٠

(٤) إيقاظ الهمم ٧٥

(٥) مجموع الفتاوى ٢/٤٢٠

المتفق عليه[(١)] الذي رواه ابن عباس رضي الله عنهما يقول إذا قام من الليل «اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد أنت قَيِّم السماوات والأرض ومن فيهن، **أنت الحق وقولك الحق ووعدك حق والجنة حق والنار حق والنبيون حق ومحمد حق**، اللهم لك أسلمت وبك آمنت وعليك توكلت وإليك أنبت وبك خاصمت وإليك حاكمت»))[(٢)]

الوجه الثاني: توضيحه ~ ((أن نفس الحديث حجة عليهم، وهو نصٌّ في أن كثيرًا **من الموجودات** باطل، فإن لفظ "الشيء" يعُمُّ كلَّ الموجود بالاتفاق، لأن قوله «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» لفظ عام يدخل فيه كل موجود سوى الله))[(٣)] ويوضِّح هذا بيانُه ~ أنه ((لا يجوز أن يراد به "كل معدوم ما خلا الله فهو باطل" لثلاثة أوجه؛

أحدها: أنه قد استثنى "اللهَ" تعالى وهو الحق المبين من لفظ إثبات، ومثل هذا الاستثناء يدل على التناول[(٤)] بخلاف الاستثناء من غير مُوجَب[(٥)] كقوله ﴿Y Z [\ ] [^

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [أبواب التهجد، باب التهجد بالليل وقول الله تعالى ﴿M N O P Q R﴾ ، رقم ١١٢٠] ومسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم ٧٦٩]

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٤٢٠-٤٢١

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٤٢١ بتصرف

(٤) فإن قوله «ألا كل شيء ما خلا الله باطل» من الاستثناء المتصل، فالمستثنى (وهو لفظ "الله") يتناوله المستثنى منه (وهو لفظ "كل شيء") [انظر جامع الدروس العربية ٣/١٢٨ و١٣٦]

(٥) والمراد بالكلام غير المُوْجَب أن يكون الكلام غير مثبتٍ ويكون مَنْفِياً أو في حُكم النفْيِ كالنهي والاستفهام الإنكاري [انظر جامع الدروس العربية ٣/١٣٠]، فقوله تعالى﴿Y Z [\ ] [﴾ كلامٌ غير موجب، ثم جاء الاستثناء ﴿^ _ `﴾، فصار الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لا يدل على تناول "المستثنى منه" لِـ"المستثنى" فإنه استثناء من غير الجنس فلا معنى له إلا الاستدراك ولا يفيد تخصيصاً، لأن الشيء إنما يخصص جنْسه. فإذا قلت: "جاء المسافرون إلا أمتعتُهم" فلفظ =

ـــ ` ﴾[١] فإن ذلك لا يدل على التناول، فلو كان التقدير "كل معدوم ما خلا الله باطل" للزم أن يكون الحق تعالى معدومًا، وهذا أبطل الباطل

الثاني: أن «كل شيء» نص في الوجود، لا يجوز قصرها على المعدومات بالاتفاق

الثالث: أن المعدوم لا يدخل في لفظ «كل شيء» عند أهل السنة وعامة العقلاء فضلاً عن كونه يختص به[٢]

=

المسافرين لا يتناول الأمتعة، ولا يدل عليها، وما لا يتناوله اللفظ فلا يحتاج إلى ما يُخرجه منه [انظر جامع الدروس العربية ١٢٨/٣].

(١) سورة النساء: ١٥٧

(٢) يقصد شيخ الإسلام ~ بذلك أن المعدوم ليس بـــ **"شيء في الخارج"** فلا يتناوله لفظ «كل شيء» كما قال ~ في موضع آخر ((المعدوم ليس بشيء في الخارج عند الجمهور، وهو الصواب)) [مجموع الفتاوى ٩/٨]، وذلك لأن الاتحادية ظنوا أن المعدوم شيء في الخارج لتعلق الإرادة والقدرة به، قال / : ((**وتنازعوا في المعدوم الممكن**، فذهب فريق من أهل الكلام من المعتزلة والرافضة وبعض من وافقهم من ضلال الصوفية [يعني الاتحادية] إلى أنه شيء في الخارج لتعلق الإرادة والقدرة به، وهذا غلط وإنما هو معلومٌ لله ومرادٌ له إن كان مما يوجد، وليس له في نفسه لا موتٌ ولا وجودٌ ولا حقيقةٌ أصلاً)) [مجموع الفتاوى ٣٨٣/٨]

فبهذا تبين أن مراد شيخ الإسلام بقوله ((أن المعدوم لا يدخل في لفظ «كل شيء» عند أهل السنة)) ليس مطلقَ المعدوم وإنما المعدوم المزعوم عند الاتحادية أنه شيء في الخارج، فإن لفظ "الشيء" يشمل المعدومَ الممكنَ وجودُه، قال شيخ الإسلام / : ((والشيء في الأصل مصدر شاء يشاء شيئًا كـــ نال ينال نيلا، ثم وضعوا المصدر موضع المفعول فسَمَّوْا الْمَشِيْءَ شَيْئًا كما يسمى المنيل نيلاً، فقالوا نيل المعدن وكما يسمي المقدور قُدرة والمخلوق خَلْقًا، فقوله ﴿ g h i j ﴾ أي على كل ما يشاء، فمنه ما قد شِيْءَ فَوُجِدَ ومنه ما لم يُشَأ لكنه شِيْءَ في العلم بمعنى أنه قَابِلٌ لأن يُشَاء وقوله ﴿ g h i j ﴾ يتناول ما كان شيئًا في الخارج والعلم أو ما كان شيئًا في العلم فقط، بخلاف ما لا يجوز أن تتناوله المشيئة وهو الحق تعالى وصفاته [يرُدُّ / على قول بعض الملاحدة: هل يقدر الله أن يخلق مثل نفسه؟] أو الممتنع لنفسه، فإنه غير داخل في العموم، ولهذا اتفق الناس على أن

=

الرابع: أنه لو كان المعنى "كل معدوم فهو باطل" لكان هذا من باب تحصيل الحاصل، بل لفظ العدم أَدَلُّ على النفي من لفظ الباطل، فكيف يُبَيَّن الجليُّ بالخفيِّ؟

الخامس: أنه لو أراد هذا لقال «كل ما سوى الله باطل» فإن هذه العبارة أقرب إلى احتمال مراد هؤلاء الملاحدة من هذا اللفظ وإن كانت تلك العبارة لا تدل أيضًا على مرادهم))[1]

الوجه الثالث: توضيح شيخ الإسلام ~ المعنَى الصحيحَ للحديث، قال ((وإذا لم يكن معنى الحديث ما ادعوه فقد عرف أن كل ما سوى الله فهو باطل بوَجْهَيْ الباطل))[2]

أحدهما: ((الباطل ما لا منفعة في قصده، وكل شيء ما خلا الله إذا كان له القصد والعمل كان ذلك باطلا والأمر به باطل، وهذا يشبه حال المشركين الذين كانوا يعبدون غير الله أو يعبدون الله بغير أمر الله ولا شرعه... فكل ما سوى الله لا يجوز أن يكون معبودًا ولا مستعانًا، فقد انتفى مما سوى الله هذا المعنى المقصود فهو باطل، وكل ما سوى الله لا يجوز أن يكون صمدًا مقصودًا ولا معبودًا، ولا فائدة في قصده ولا منفعة في عبادته واستعانته، فهو باطل، وهذا واضح وهذا عموم محفوظ لا يُستثنى منه شيء))[3]

الثاني: ((أن كل ما خلا الله فهو معدوم بنفسه، ليس له من نفسه وجودٌ ولا حركة ولا عمل ولا نفع لغيره منه، إذ ذلك جميعه خلْقُ الله وإبداعُه وبرءُه وتصويره، فكل الأشياء إذا تخلى عنها اللهُ فهي باطل يكفي في عدمها وبطلانها نفس تخليه عنها وأن لا يقيمها هو بخلقه ورزقه، وإذا كانت باطلة في أنفسها والحق إنما هو لله وبالله ومن الله صدق قول

=

الممتنع لنفسه ليس بشيء)) [مجموع الفتاوى ٣٨٣/٨، وانظر بيان تلبيس الجهمية ٣١٩/٤ ومنهاج السنة النبوية ٢٩١/٢]

(١) مجموع الفتاوى ٤٢١/٢-٤٢٢

(٢) مجموع الفتاوى ٤٢٢/٢

(٣) مجموع الفتاوى ٤٢٢/٢-٤٢٤

القائل «ألا كل شيء ما خلا الله باطل»)[1]، ((فليس لشيء وجودٌ من نفسه، وإنما وجوده من ربه، والأشياء باعتبار أنفسها لا تستحق سوى العدم، وإنما حصل لها الوجود من خالقها وبارئها، فهي دائمة الافتقار إليه لا تستغني عنه لحظةً لا في الدنيا ولا في الآخرة))[2]

(١) مجموع الفتاوى ٢/٤٢٥

(٢) مجموع الفتاوى ٢/٣٤٥

المطلب التاسع : تشبيهُهم وجودَ الله في وجود الممكنات بالشعاع في الزجاج، قالوا : الأعيان الثابتة في العدم هي الممكنات ووجود الحق فاضٍ عليها كوجود الشعاع في الزجاج

((وقد ضرب أهل الإلحاد القائلون بوحدة الوجود وأن وجود الخالق هو وجود المخلوق لله أمثالاً باطلة شرٌّ من أمثال النصارى، ولهم مَثَلُ السوء ولله المثل الأعلى، وكان مما ضربوه لله من الأمثال أن شبهوه بالشعاع في الزجاج. فالأعيان الثابتة في العدم عندهم هي الممكنات، ووجود الحق قاضٍ عليها، فشبّهوا وجودَه بالشعاع وأعيانَهم بالزجاج))(١)

وقد بين شيخ الإسلام بطلان هذا المثل من وجوه؛

الوجه الأول : إن ((القول بأن أعيان الممكنات ثابتة في العدم قول باطل))(٢)

---

(١) الجواب الصحيح ٤/٣٧٥

(٢) الجواب الصحيح ٤/٣٧٥

ذكر شيخ الإسلام ~ أن القول بأن أعيان الممكنات ثابتة في العدم قد قال به ((المعتزلة والرافضة، وأول من ابتدع هذه المقالة في الاسلام أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائى، وتبعه عليها طوائف من القدرية المبتدعة من المعتزلة والرافضة. وهؤلاء يقولون إن كل معدوم يمكن وجوده فإن حقيقته وماهيته وعينه ثابتة في العدم. لانه لولا ثبوتها لَمَا تميز عن المعلوم المخبر عنه من غير المعلوم المخبر عنه، ولَمَا صح قصدُ ما يراد إيجاده لأن القصد يستدعي التمييز، والتمييز لا يكون إلا في شيء ثابت)) [مجموع الفتاوى ٢/١٤٣]

وقد بين ~ بطلان هذا القول حيث قال ((وإنما نشأ -والله أعلم- الاشتباه على هؤلاء من حيث رأوا أن الله سبحانه يعلم ما لم يكن قبل كونه -أو- ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة يس :٨٢]، فرأوا أن المعدوم الذي يخلقه يتميز في علمه وإرادته وقدرته، فظنوا ذلك لتميز ذات له ثابتةً وليس الأمر كذلك. وإنما هو متميز في علم الله وكتابه.

والواحد منا يعلم الموجود والمعدوم الممكن والمعدوم المستحيل، ويعلم ما كان كآدم والأنبياء ‡ ويعلم ما يكون كالقيامة والحساب، ويعلم ما لم يكن لو كان كيف كان يكون كما يعلم ما أخبر الله به عن أهل النار ﴿ * + , - . / ﴾ [سورة الأنعام : ٢٨] وأنهم ﴿ { ~ ٱللَّهُ فِيهِمْ =

الوجه الثاني : أن ((حلول الشعاع بالزجاج يقتضي حلول أحدهما بالآخر وهم ينكرون الحلول ويقولون الوجود واحد))(١)

الوجه الثالث : أن ((الشعاع الذي على نفس الزجاج ليس وجوده وجود الزجاج، وعندهم وجود الرب وجود الممكنات))(٢)

الوجه الرابع : أن ((الشعاع الحالّ بهذا الزجاج ليس هو بعينه ذلك الشعاع الحالّ بالزجاج الآخر وإن كان نظيرَه، وهؤلاء عندهم أن الوجود واحد بالعين لا يتعدد))(٣)

=

خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾ [سورة الأنفال :٢٣] وأنه ﴿ لَوْكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ ´ µ ¶ ﴾ [سورة الأنبياء : ٢٢] ... ونحو ذلك من الجمل الشرطية التي يعلم فيها انتفاء الشرط أو ثبوته.

فهذه الأمور التي نعلمها نحن ونتصورها إما نافين لها أو مثبتين لها في الخارج أو مترددين؛ ليس بمجرد تصورنا لها يكون لأعيانها ثبوتٌ في الخارج عن علمنا وأذهاننا، كما نتصور جبلَ ياقوت وبحرَ زئبقٍ وإنسانًا من ذهب وفرسًا من حجر؛ فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس هو ثبوت عينه في الخارج، بل العالم يعلم الشيء ويتكلم به ويكتبه وليس لذاته في الخارج ثبوت ولا وجود أصلاً)) [مجموع الفتاوى ٢/١٤٥-١٤٦]

(١) الجواب الصحيح ٤/٣٧٦،

وهذا الجواب أيضاً جوابٌ على أمثالٍ باطلةٍ أخرى ضربوها لله كتشبيههم اللهَ بالشمس والمخلوقَ بشعاعها أو تشبيهه بالسراج والمخلوق بضوئه، فإن شعاع الشمس ليس هو نفس قرص الشمس، وضوء السراج ليس هو نفس السراج. وكذا تشبيههم المخلوقَ بالظل واللهَ بصاحب الظل فإن هذا المثل أيضاً يناقض الوحدةَ لأن الظل مغاير لصاحب الظل. والنصارى تُشبِّه الحلول والاتحاد بهذا، فاذا كانوا يشبهون المخلوق بشعاع الشمس والخالقَ بالشمسِ فلا فرق في هذا بين المسيح وغيره، فإن كل ما سوى الله على هذا هو بمنزلة الشعاع والضوء، فما الفرق بين المسيح وبين إبراهيم وموسى ‡ ، بل ما الفرق بينه عليه السلام وبين سائر المخلوقات على هذا؟ فتخصيص المسيح عليه السلام بذلك باطل [انظر مجموع الفتاوى ٢/٣٤٦-٣٤٨ وبيان تلبيس الجهمية ٢/٤٣]

(٢) الجواب الصحيح ٤/٣٧٦

(٣) الجواب الصحيح ٤/٣٧٦

الوجه الخامس : ((المثل الذي ضربوه له يقتضي أن يكون مفتقرًا إلى غيره وغيرُه مستغنٍ عنه كالمثل الذي ضربه النصارى له لما مثّلوه بشعاع الشمس مع محله، فإن محل الشعاع مستغنٍ عن الشعاع والشعاع مفتقر إلى محله، فمقتضى هذا التمثيل أن الإله محتاج إلى الإنسان والإنسان مستغن عن الله، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيراً))[1]، وبيان ذلك ((أن الشعاع عرض مفتقر إلى الزجاج، فهو مفتقر إليه افتقارَ العرض إلى محله، فيلزم إذا مثلوا به الرب أن يكون الرب مفتقرًا إلى كل ما سواه مع غِنَى كلِ ما سواه عنه، وهذا قلب كل حقيقة وأعظم كفر بالخالق تعالى، فإنه سبحانه الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه مفتقر إليه. وكل من قال بحلول الله في شيء من المخلوقات من النصارى وغيرهم يلزمهم أن يكون مفتقرًا إلى ما حل فيه فإنه لا حقيقة للحلول إلا هذا))[2]

---

(١) الجواب الصحيح ٤/٣٧٧-٣٧٨

(٢) الجواب الصحيح ٤/٣٧٦

الفصل الثاني : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في مسألة الرؤية[1]

(١) وكون الله يُرى من الصفات الذاتية إلا أن المؤمنين لن يروا ربهم إلا في الجنة يوم القيامة. ومسألة الرؤية تابعة لمسألة العلو وفرع عنها، فمن أثبت الرؤية فقد أثبت العلو؛ فإن إثبات العلو من لوازم إثبات الرؤية، ومن أنكر العلو فقد أنكر الرؤية

قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ((إنما ينفيها [أي الرؤية] من نفاها لظنه أن الله ليس فوق العالم، وأنه على اصطلاحهم ليس بجسم ولا متحيز ولا حال في المتحيز ونحو ذلك من الصفات السلبية)) [بيان تلبيس الجهمية ٤٥٣/٢]، وقال ~ ((ونثبت بالضرورة وبالنظر أن الرؤية لا تتعلق إلا بما يكون في اصطلاحهم "في جهة"، وإلا بما يكون متحيزاً أو حالاً في المتحيز)) [بيان تلبيس الجهمية ٤٥٣/٢].

وقال ~ ((الجهمي ينكر الرؤية لأنه قد عرف إذا تجلى لهم يوم القيامة رأوا منه ما كانوا به قبل ذلك مؤمنين وكان له جاحداً، ... **الجهمي علم أن رؤيته تستلزم ثبوت ما جحده فلذلك أنكرها. هكذا فإن الرؤية تستلزم ثبوت ذلك لا ريب.** ولهذا كان من أثبت الرؤية ووافق الجهمي على نفي لوازمها مخالفاً للفطرة العقلية عند عامة العقلاء المثبتة والنافية)) [التسعينية ٤١٩/٢-٤٢٠].

وما أحسن ما قاله ابن أبي العز الحنفي ~ ((ولا يتم إنكار الفوقية إلا بإنكار الرؤية)) [شرح العقيدة الطحاوية ٣٨٦/١]، وإلا فقد تناقض كما تناقض الأشاعرة القائلون بأن الله يرى لا في جهة.

فمن هذا الاعتبار جعل العلماءُ مسألةَ الرؤية ضمنَ مباحث الصفات، والله أعلم

ومن المناسب أن يُجعل هذا الفصل مندرجاً تحت الفصل الأول (رد الشبهات حول صفة العلو) لأن الشبهات حول مسألة الرؤية هي فرع عن الشبهات حول مسألة العلو **ولكني جعلتُه فصلاً مستقلاً لكثرة الشبهات حول هذه المسألة.**

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في الرؤية،

وفيه ثلاثة مطالب؛

المطلب الأول : مجمل عقيدة أهل السنة في الرؤية

((هذا الباب أشرف أبواب الكتاب وأجلها قدرًا وأعلاها خطرا وأَقَرُّها لعيون أهل السنة والجماعة، وأشدها على أهل البدعة والفرقة(1)، وهي الغاية التي شمر إليها المشمرون، وتنافس فيها المتنافسون، وتسابق إليها المتسابقون، ولمثلها فليعمل العاملون، إذا ناله أهلُ الجنة نَسُوا ما هم فيه من النعيم، وحِرمانُه والحجاب عنه لأهل الجحيم أشد عليهم من عذاب الجحيم.

اتفق عليها الأنبياء والمرسلون وجميع الصحابة والتابعون، وأئمة الإسلام على تتابع القرون. وأنكرها أهل البدع المارقون والجهمية المتهوكون، والفرعونية المعطلون، والباطنية الذين هم من جميع الأديان منسلخون، والرافضة الذين هم بحبائل الشيطان متمسكون، ومن حبل الله منقطعون، وعلى مَسَبَّة أصحاب رسول الله > عاكفون، وللسنة وأهلها محاربون، ولكل عدوٍّ لله ورسوله ودينه مسالمون، وكل هؤلاء عن ربهم محجوبون، وعن بابه مطرودون، أولئك أحزاب الضلال وشيعة اللَّعين وأعداء الرسول و حزبه))(2)

---

(1) قال شيخ الإسلام ~ ((ومسألة الرؤية كانت هي أكبر المسائل الفارقة بين السنة المثبتة وبين الجهمية، حتى كان علماء أهل الحديث والسنة يصنفون الكتب في الإثبات ويقولون "كتاب الرؤية" و"الرد على الجهمية". وكذلك الأحاديث التي تنكرها الجهمية من أحاديث الرؤية وما يتبعها، ويعدون من أنكر الرؤية معطلاً)) [بيان تلبيس الجهمية ٢/٣٩٤]

(2) حادي الأرواح ٢/٦٠٥

((ورؤيته سبحانه هي أعلى مراتب نعيم الجنة، وغايةُ مطلوبِ الذين عبدوا الله مخلصين له الدين، وإن كانوا في الرؤية على درجات على حسب قربهم من الله ومعرفتهم به))[1]، وهي ثابتة بالكتاب والسنة وإجماع السلف

وأدلة أهل السنة والجماعة في هذا الباب على قسمين؛ الأدلة على جواز الرؤية والأدلة على وقوع الرؤية.

وأما الأدلة من الكتاب على جواز الرؤية –أي كونها ليست أمراً محالاً- فكما يلي؛

الدليل الأول : ((قد أخبر الله سبحانه وتعالى عن أعلم الخلق به في زمانه وهو كليمه ونَجيُّه وصفِيُّه من أهل الأرض أنه سأل ربه تعالى النظر إليه، فقال له ربه ﴿ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ ´ µ ¶ ۮ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبۡحَٰنَكَ تُبۡتُ إِلَيۡكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[2]

وبيان الدلالة من هذه الآية من وجوه عديدة؛

أحدها : أنه لا يظن بكليم الرحمن ورسوله الكريم عليه أن يسأل ربه ما لا يجوز عليه، بل ما هو من أبطل الباطل وأعظم المحال...

الوجه الثاني : أن الله سبحانه وتعالى لم ينكر عليه سؤاله، ولو كان محالاً لأنكره عليه، ولهذا لما سأل إبراهيم الخليل ربه تبارك وتعالى أن يريه كيف يحيي الموتى لم ينكر عليه، ولما سأل عيسى بن مريم ربه إنزال المائدة من السماء لم ينكر عليه سؤاله، ولما سأل نوح ربه نجاة ابنه أنكر عليه سؤاله...

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٤٨٥

(٢) سورة الأعراف: ١٤٣

الوجه الثالث : أنه أجابه بقوله ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ و لم يقل "إني لا أُرى" ولا "إني لست بمرئيٍّ ولا تجوز رؤيتي"[(١)]، والفرق بين الجوابين ظاهر لمن تأمله...

الوجه الرابع : قوله ﴿ وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ ´ µ ¶ ¸ تَرَىٰنِي ﴾ فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت لتجليه له في هذه الدار فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف

الوجه الخامس : أن الله سبحانه وتعالى قادر على أن يجعل الجبل مستقرًا مكانَه، وليس هذا بممتنع في مقدوره بل هو ممكن، وقد علق به الرؤية، ولو كانت محالا في ذاتها لم يعلقها بالممكن في ذاته، ولو كانت الرؤية محالا لكان ذلك نظير أن يقول إن استقر الجبل فسوف آكل وأشرب وأنام...

الوجه السادس : قوله سبحانه وتعالى ﴿ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا ﴾ وهذا من أبين الأدلة على جواز رؤيته تبارك وتعالى، فإنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له و لا عقاب عليه، فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامتهم ويريهم نفسه؟، فأعلم سبحانه وتعالى موسى إن الجبل إذا لم يثبت لرؤيته في هذه الدار فالبشر أضعف

الوجه السابع : أن ربه سبحانه وتعالى قد كلمه منه إليه وخاطبه وناجاه وناداه، ومن جاز عليه التكلم والتكليم وأن يسمع مخاطبه كلامه معه بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز، ولهذا لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم))[(٢)]

---

(١) قال الدارمي ~ ((إنما قال ﴿ لَن تَرَىٰنِي ﴾ في الدنيا، لأن بصر موسى عليه السلام من الأبصار التي كتب الله عليها الفناء في الدنيا فلا تحمل النظر إلى نور البقاء، فإن كان يوم القيامة ركبت الأبصار والأسماع للبقاء فاحتملت النظر إلى الله عز وجل بما طوقها الله)) [الرد على الجهمية ١٠٦]

(٢) حادى الأرواح ٢/٦٠٥-٦٠٧

الدليل الثاني : قوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) (* + , - . ﴾[١]

ووجه الاستدلال من هذه الآية هو استنباط من مواساة الله لموسى عليه السلام وتسليته حين منعه من الرؤية، ولو طلب غير جائز لنهاه ورده بلا مواساة[٢]، قال الرازي ((اعلم أن موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله منها عدد الله عليه وجوهَ نعمه العظيمة التي له عليه، وأمره أن يشتغل بشكرها، كأنه قال له : "إن كنتُ قد منعتُك الرؤيةَ فقد أعطيتك من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيق صدرك بسبب منع الرؤية، وانظر إلى سائر أنواع النعم التي خصصتُك بها واشتغِل بشكرها". والمقصود تسلية موسى عليه السلام عن منع الرؤية، وهذا أيضاً أحد ما يدل على أن الرؤيا جائزة على الله تعالى إذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان إلى ذكر هذا القدر حاجة))[٣]

الدليل الثالث : قوله تعالى ﴿ 5 6 7 8 9 : ; ﴾[٤]،

قال ابن القيم ~ ((فإن الله سبحانه إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالأوصاف الثبوتية. وأما العدم المحض فليس بكمال ولا يمدح به، وإنما يمدح الرب تبارك وتعالى بالعدم إذا تضمن أمرًا وجوديًا كتمدحه بنفي السنة والنوم المتضمن كمالَ القيومية ونفيِ الموت المتضمن كمالَ الحياة ونفي اللغوب والأعياء المتضمن كمال القدرة... فلو كان المراد بقوله ﴿ 5 6 7 ﴾ أنه لا يُرى بحال لم يكن في ذلك مدحٌ ولا كمالٌ لمشاركة المعدوم له في ذلك، فإن العدم الصِّرف لا يُرى و لا تدركه الأبصار... فإذاً المعنى أنه يُرى ولا يُدرك ولا يحاط به كما كان المعنى في قوله

---

(١) سورة الأعراف: ١٤٤

(٢) انظر ابن حزم وموقفه من الإلهيات ٣٨٩

(٣) التفسير الكبير ١٤/٢٤٥

(٤) سورة الأنعام: ١٠٣

﴿وَمَا يَعۡزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثۡقَالِ ذَرَّةٖ﴾[١] أنه يعلم كل شيء، وفي قوله ﴿H I J K﴾[٢] أنه كامل القدرة، وفي قوله ﴿g h i j﴾[٣] أنه كامل العدل ... فقوله ﴿5 6 7﴾ يدل على غاية عظمته، وأنه أكبر من كل شيء، وأنه لعظمته لا يدرك بحيث يحاط به، فإن الإدراك هو الإحاطة بالشيء وهو قدر زائد على الرؤية كما قال تعالى ﴿! " # $ % & ' ( ) (* +﴾[٤] فلم ينفِ موسى الرؤيةَ، ولم يريدوا بقولهم ﴿')﴾ إنا لمرئيُّون، فإن موسى - صلوات الله وسلامه عليه- نفى إدراكهم إياهم بقوله ﴿+﴾...، فالرؤية والإدراك كل منهما يوجد مع الآخر وبدونه، فالرب تعالى يُرى ولا يدرك كما يُعلم ولا يحاط به))[٥]

الدليل الرابع: قوله تعالى ﴿< = > ? @ A C D E G H I J K L M N O P Q R S T V W X Y Z [\ ] ^ _ ` a b c d e f g h i j l m n o p q r s﴾[٦]

وجه الاستدلال أن الخليل عليه السلام لم يجعل كون الله يُرَى من موانع الربوبية في محاجَّة قومه، وإنما حاجّهم بأن لا يحب ربًا يأفل إذ هو دليل عدم الدوام[٧]

---

(١) سورة يونس: ٦١

(٢) سورة ق: ٣٨

(٣) سورة الكهف: ٤٩

(٤) سورة الشعراء: ٦١ - ٦٢

(٥) حادي الأرواح ٢/٦١٨-٦٢٠

(٦) سورة الأنعام: ٧٦ - ٧٨

(٧) انظر التوحيد لأبي منصور الماتريدي ٧٨

ومما يؤكِّد جوازَ وقوع الرؤية ما حصل من الخلاف بين الصحابة ﷺ في شأن رؤية النبي > ربَّه ليلةَ المعراج، فقال ابن عباس رضي الله عنهما بأن الرسول رأى ربه، ونفتْ هذا أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها[1]، ولم يكفر بعضهم بعضاً بهذا السبب، ولم ينسبه إلى البدعة والضلالة، وهذا يدل على أنهم كانوا مجمعين على عدم امتناع رؤية الله عقلاً في الدنيا، وقد أجمعوا على أنها ستحصل في الآخرة، ثم لو أن الرؤية ممتنعة لما صح أن يقول أحد من الصحابة بوقوعها، فقول الفريق منهم بالوقوع يشهد بأنها جائزة قطعيةً[2]

وأما الأدلة من الكتاب على وقوع الرؤية فكما يلي؛

الدليل الأول : قوله تعالى ﴿ (* + , - . / ﴾[3]، وهي من أصرح الأدلة، وبيان الدلالة من هذه الآية من وجهين؛

أولاً : إضافة النظر إلى الوجوه التي هي محله قرينة قوية تدل على أن المراد نظر العينين. قال أبو الحسن الأشعري ~ ((ولما قرن الله النظر بذكر الوجه أراد نظر العينين اللتين في الوجه كما قال ﴿ l m n o p q r s ﴾[4]، فذكر الوجه وإنما أراد تقلب عينيه نحوَ السماء ينتظر نزول الملك عليه بصرف الله له عن قبلة بيت المقدس إلى الكعبة))[5]

---

(١) والآثار الواردة عن ابن عباس رضي الله عنهما في إثبات رؤية النبي ربه في الدنيا ليلةَ المعراج نوعان؛ الآثار المطلقة لم يذكر فيها أن النبي > رأى ربه ببصره، والآثار المقيَّدة برؤية القلب، فيجب حمل مطلقها على مقيدها، فبهذا تبين أن ابن عباس رضي الله عنهما أثبت رؤية الفؤاد وعائشة رضي الله عنها أنكرت رؤية العين [انظر مجموع الفتاوى ٣/٣٨٦، ٦/٥٠٩-٥١٠ وفتح الباري ٨/٦٠٨]

(٢) انظر التفسير الكبير للرازي ١٣/١٣٩ ورؤية الله وتحقيق الكلام فيها ٩٨-٩٩

(٣) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣

(٤) سورة البقرة: ١٤٤

(٥) الإبانة عن أصول الديانة ١٤

ثانياً : تعدية النظر في هذه الآية ((بأداة "إلى" الصريحة في نظر العين...صريح في أن الله سبحانه وتعالى أراد بذلك نظر العين...، فإن النظر له عدة استعمالات بحسب صِلاته وتعدِّيه بنفسه،

- فإن عُدِّيَ بنفسه فمعناه التوقف والانتظار كقوله تعالى ﴿ ? @ A B ﴾[1]
- وإن عدِّي بـــ "في" فمعناه التفكر والاعتبار كقوله تعالى ﴿ z { | } ~ وَٱلْأَرْضِ ﴾[2]
- وإن عدِّي بـــ "إلى" فمعناه المعاينة بالأبصار كقوله تعالى ﴿ ٱنظُرُوٓاْ © ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ ﴾[3] فكيف إذا أضيف إلى الوجه الذي هو محل البصر؟))[4]

و((لا يجوز أن يكون الله ﷻ عَنَى نظرَ التفكر والاعتبار، لأن الآخرة ليست بدار الاعتبار، ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار لأن ... الانتظار لا يكون في الجنة، لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت...، وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم))[5]

الدليل الثاني : قوله تعالى ﴿ T U V W X Y ﴾[6]

قال الإمام مالـــك بن أنس ~ في هذه الآية ((لو لم يرَ المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعيّر

---

(١) سورة الحديد: ١٣
(٢) سورة الأعراف: ١٨٥
(٣) سورة الأنعام: ٩٩
(٤) حادى الأرواح ٢/٦٢٣
(٥) الإبانة عن أصول الديانة ١٣
(٦) سورة المطففين: ١٥

الله الكفار بالحجاب))(١)

وقال الإمام الشافعي ~ ((فيها دلالة على أن أولياء الله يرون ربهم يوم القيامة))(٢)، وقال الدارمي ~ ((فإن كان المؤمنون عندكم محجوبين عن الله كالكفار فأي توبيخ للكفار في هذه الآية))(٣)

الدليل الثالث : الآيات الدالة على لقاء الله سبحانه كقوله ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾(٤) وقوله ﴿ u v w x y z { | } ~ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾(٥)

قال ابن القيم ~ ((أجمع أهل اللسان على أن اللقاء متى نُسِب إلى الحي السليم من العمى والمانع اقتضى المعاينة والرؤية))(٦)

وأما الأحاديث الدالّة على ثبوت الرؤية قد ((رواها نحو من عشرين صحابياً))(٧)،

---

(١) رواه الآجري في الشريعة ٥١٨/٢ رقم ٨٠٨

(٢) رواه الآجري في الشريعة ٥١٨/٢ رقم ٨٠٩

(٣) الرد على الجهمية للدارمي ١٠٤

(٤) سورة البقرة: ٤٦

(٥) سورة الكهف: ١٠٥

(٦) حادي الأرواح ٦٠٨/٢

(٧) المنهاج شرح صحيح مسلم ١٥/٣ وانظر حادي الأرواح ٦٢٥/٢

قال شيخ الإسلام ~ ((والأحاديث والآثار في هذا كثيرة مشهورة قد دوَّن العلماء فيها كُتُبًا مثل كتاب الرؤية للدارقطني ولأبي نعيم وللآجرى، وذكرها المصنفون في السنة كابن بطة واللالكائي وابن شاهين، وقبلهم عبدالله بن أحمد بن حنبل وحنبل بن إسحاق والخلال والطبراني وغيرهم، وخرَّجها أصحابُ الصحيح والمساند والسنن وغيرهم)) [مجموع الفتاوى ٤٨٦/٦]، وقال الحافظ ابن حجر / ((جمع الدارقطني طرق الأحاديث الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين، وتتبعها ابن القيم في حادي الأرواح فبلغت الثلاثين وأكثرها جياد، وأسند الدارقطني عن يحيى بن معين قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح)) [فتح الباري ٤٣٤/١٣]

فهي متواترة عند أئمة الحديث[1] لا يمكن دفعها ولا منعها، كما نص على تواترها شيخ الإسلام ابن تيمية[2] وابن القيم[3] وابن كثير[4] والحافظ ابن حجر[5] والذهبي[6].

ومن تلك الأحاديث قول النبي > «إنّكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تُضَامُّونَ في رؤيته»[7]، وفي رواية «إنّكم سترون ربكم عياناً»[8]، وقوله > «تعلموا أنه أنه لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت»[9]، وكان من دعائه > «وأسألك لذَّة النظر إلى إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غيْرِ ضرّاءَ مُضِرَّة ولا فتنة مُضِلَّة»[10].

---

(١) بل قال أبو الحسن الأشعري ((ورويت الرؤية عن رسول الله > من طرق مختلفة عدة رواهما أكثر من خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبي > قال «لا وصية لوارث»، ومن عدة رواة المسح على الخفين، ومن عدة رواة قول رسول الله > «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها»، وإذا كان الرجم وما ذكرناه سُنَنًا عند المعتزلة كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواهما ونقلتها يرويها خلف عن سلف)) [الإبانة عن أصول الديانة ١٦]

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٣/٣٩٠، ٦/٤٦٩، ومنهاج السنة النبوية ٣/٣٤١، بيان تلبيس الجهمية ٢/٣٩٢ و٣/٥٧٤

(٣) انظر حادي الأرواح ٢/٦٢٥

(٤) انظر تفسير القرآن العظيم ١٤/١٩٨

(٥) فتح الباري ٨/٣٠٢

(٦) سير أعلام النبلاء ١٠/١١٤

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿ (* + - . / ﴾، رقم ٧٤٣٤]

(٨) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿ (* + - . / ﴾، رقم ٧٤٣٥]

(٩) سبق تخريجه

(١٠) من حديث عمار بن ياسر ﷺ من طريق حماد بن زيد عن عطاء بن السائب عن أبيه عن عمار، أخرجه النسائي في سننه [كتاب السهو، باب الدعاء بعد الذكر، رقم ١٣٠٥]، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان [كتاب الصلاة، باب صفة الصلاة، ذكر جواز دعاء المرء في الصلاة بما =

وقد حكى إجماعَ السلف على إثبات الرؤية كثيرٌ من أعلام الأمة، منهم عثمان بن سعيد الدارمي(١) وأبو الحسن الأشعري(٢) وابن خزيمة(٣) وعبد القاهر البغدادي(٤) والنووي(٥) وابن تيمية(٦) وابن القيم(٧)

قال أبو الحسن الأشعري ((فرؤية الله سبحانه في الدنيا قد اختُلف فيها، وقد روي عن أصحاب رسول الله أن الله تراه العيونُ في الآخرة، وما روي عن أحد منهم أن الله ﷻ لا تراه العيون في الآخرة، فلما كانوا على هذا مجمعين وبه قائلين وإن كانوا في رؤيته في الدنيا مختلفين ثبتت الرؤية في الآخرة إجماعاً))(٨)

=

ليس في كتاب الله، رقم ١٩٧١] وأحمد في مسنده [٢٦٤/٣٠-٢٦٥، رقم ١٨٣٢٥]، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي [المستدرك، كتاب الدعاء والتكبير والتهليل والتسبيح والذكر، رقم ١٩٧٥] ومحققو مسند الإمام أحمد [٢٦٦/٣٠] والألباني في أصل صفة الصلاة ١٠٠٨/٣

وعطاء بن السائب وإن كان قد اختلط فقد روى عنه حماد بن زيد قبل الاختلاط [كما قال ذلك الألباني في أصل صفة الصلاة ١٠٠٨/٣ ومحققو مسند الإمام أحمد ٢٦٦/٣٠]

(١) انظر الرد على الجهمية ١٠٣-١٠٤

(٢) انظر الإبانة عن أصول الديانة ١٧

(٣) انظر التوحيد ٥٤٨/٢

(٤) انظر الفرق بين الفرق ٢٨٩-٢٩٠

(٥) انظر المنهاج شرح صحيح مسلم ١٥/٣

(٦) انظر مجموع الفتاوى ٥١٢/٦

(٧) انظر حادى الأرواح ٦٠٥/٢

(٨) الإبانة عن أصول الديانة ١٧

المطلب الثاني : مجمل عقيدة المعطلة في الرؤية

المعطلة في مسألة الرؤية على طائفتين؛ طائفة ذهبت إلى نفي رؤية الله عياناً مطلقاً في الدنيا وفي الآخرة، وهم ((الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم من الخوارج[1] والإمامية[2]))[3]، والإمامية[2]))[3]، وطائفة زعمت أن الله يُرى في الآخرة عينًا ولكن لا في جهة وهم الأشاعرة والماتريدية

وأما المعتزلة ومن كان على شاكلتهم فأعظم الأسباب التي جعلتهم ينفون الرؤية كونها تستلزم حاجة المرئي إلى جهة من الرائي، ومعلوم أن الباري عندهم ليس في جهة لأنهم ينكرون علو الله، وقد تقدم أنهم ينكرون الصفات —ومنها علو الله- لشبهة التجسيم وشبهة حدوث الأعراض[4] كما أشار إلى ذلك شيخ الإسلام ناقلاً كلامَ ابن رشد

---

(١) ((كل من خرج على الإمام الحق الذي اتفقت الجماعة عليه يسمى خارجياً، سواء كان الخروج في أيام الصحابة على الأئمة الراشدين أو كان بعدهم على التابعين بإحسان والأئمة في كل زمان)) [الملل والنحل ١٣٢/١]، وهم فرق عدة يُجمعهم ((إكفار علي وعثمان وأصحاب الجمل والحكمين ومن رضي بالتحكيم وصوَّب الحكمين أو أحدهما والخروج على السلطان الجائر)) [الملل والنحل ١٣٢/١]

(٢) طائفة ضالة إحدى طوائف الشيعة، سُمُّوا بالإمامية لقولهم بإمامة علي رضي الله عنه بعد النبي > نصاً ظاهراً ظاهراً وتعييناً صادقاً، ثم أحد عشر إماماً بعده من ذريته رضي الله عنهم، وهم فرق عدة يجمعهم القول بعصمة الأئمة وإنكار خلافة الخلفاء الثلاثة وتكفير معظم الصحابة [انظر مقالات الإسلاميين ٨٩/١ والملل والنحل ١٨٩/١ والفرق بين الفرق ٥٦]

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ٢٠٧/١

(٤) قال شيخ الإسلام ~ ((وأصل ما أوقعهم في نفي الصفات والكلام والأفعال والقول بخلق القرآن وإنكار الرؤية والعلو لله على خلقه هي **طريقة حدوث الأعراض وتركيب الأجسام**، وعنها لزمهم ما خالفوا به الكتاب والسنة والإجماع في هذا المقام مع مخالفتهم للمعقولات الصريحة التي لا تحتمل النقيض، فناقضوا العقل والسمع من هذا الوجه، وصاروا يعادون من قال بموجب العقل الصريح أو بموجب النقل الصحيح وهم وإن كان لهم من نصر بعض الإسلام أقوال صحيحة فهم فيما خالفوا =

((ولذلك أنكرها [أي الرؤية] المعتزلةُ وردَّتْ الآثارَ الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشُنِّعَ الأمرُ عليهم، وسبب وقوع هذه الشبهة في الشرع أن المعتزلة لما اعتقدوا انتفاء الجسمية عنه سبحانه، واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين؛ وجب عندهم إن انتفت الجسمية أن تنتفي الجهةُ، وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية، إذ كل مرئي في جهة من الرائي، فاضطروا لهذا المعنى إلى رد الشرع المنقول))(١)

وقد قال إمام المعتزلة القاضي عبد الجبار ((إثبات الرؤية يؤدي إلى حدوثه، وإلى حدوث معنىً فيه، وإلى تشبيهه بخلقه، وإلى تجويزه في حكمه، وإلى تكذيبه في خبره، لأن الشيء إنما يرى إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل، وهذه صفات الأجسام لا تخلو عن المعاني المحدثة فيؤدي إلى حدوثه، وكذالك إذا كان جسماً تجوز عليه الحاجة، وتجوز عليه الزيادة والنقصان؛ وإذا جازت عليه الحاجة جاز أن يجوز في حكمه ويكذب في خبره –تعالى- عن ذلك. فإذا كان إثبات الرؤية لله –تعالى- يؤدي إلى كل هذه المحالات، فيجب أن ينفى عنه))(٢)، وقال ((فيجب أن تكون المقابلة وما في حكمها شرطاً في الرؤية ... وأما الكلام في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل، فهو أن المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض والله ليس بجسم ولا عرض))(٣)

=

به السنة سلطوا عليهم وعلى المسلمين أعداء الإسلام، فلا للإسلام نصروا ولا للفلاسفة كسروا)) [درء التعارض ج٧/ص١٠٦-١٠٧]

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٣ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤٣٧/٢ ودرء التعارض ٢٢٧/٦

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٧٦

(٣) شرح الأصول الخمسة ٢٤٩

وقال ابن المطهر الرافضي[١] ((وأنه تعالى غير مرئي ولا مدرك بشيء من الحواس لقوله تعالى ﴿5 6 7 8 9 : ;﴾[٢] ولأنه ليس في جهة))[٣]،

وقال يحيى بن الحسين[٤] ((وأما الله عز وجل فلا يرى في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك أن ما وقع عليه البصر فليس بخالق ولا قادر))[٥]

وهناك سبب آخر -لنفيهم الرؤيةَ مطلقاً- ذكره شيخ الإسلام ~ وهو أن الجهمية والمعتزلة ينكرون أن تكون لله صفةُ المحبة، فينكرون أن يكون الله يُحِبّ أو يُحَبّ وبالتالي ينكرون أن يُتلذذ برؤيته تعالى، قال ~ ((وأول من أنكر حقيقة محبة الله لعبده والعبد لربه في الإسلام هو الجعد بن درهم ... وكان الجعد هذا أول من ظهر عنه التعطيل بإنكار صفات الله تعالى وبإنكار محبته وتكليمه كما يقول هؤلاء المتفلسفة والجهمية والباطنية ونحوهم من المعطلة والجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم، فينكرون أن يكون الله يُحِبَّ أو يُحَبَّ حقيقةً، **وينكرون التمتع برؤيته** وينكرون أن يكون هو سبحانه

---

(١) هو جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي المعتزلي الرافضي، قال ابن كثير ((وله كتاب "منهاج الاستقامة في إثبات الإمامة" خبط فيه في المعقول والنقول ولم يدر كيف يتوجه إذ خرج عن الاستقامة، وقد انتدب للرد عليه في ذلك الشيخ الإمام العلامة شيخ الإسلام أبو العباس ابن تيمية في مجلدات)) مات سنة ٧٢٦هـ [انظر الدرر الكامنة ٧١/٢ والبداية والنهاية ٢٧١/١٨ ومنهاج السنة ٨٩/١-٩٩]

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣

(٣) منهاج الكرامة ٥

(٤) وهو يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب، أبو الحسين، ويلقب بالهادي، ولقد عقدت له البيعة بإمامة **الزيدية** سنة ٢٨٠هـ في عهد الخليفة العباسي المعتضد، مات مسموماً سنة ٢٩٨هـ [انظر الأعلام ١٤١/٨ ومقدمة المحقق لرسائل العدل والتوحيد ١٩/٢-٢٢]

(٥) رسائل العدل والتوحيد ١٠٢/٢

موصوفًا بالفرح ونحوه لزعمهم أن هذا من نوع اللذة والبهجة والله لا يوصف بذلك عندهم))(١)

وأما الأشاعرة فلهم في مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بالأبصار قولان؛
القول الأول : أن المؤمنين يرون ربهم في دار القرار بأبصارهم بلا كيفية، وأن الله يُرى لا في جهة. وهذا القول هو الذي عليه جمهور الأشاعرة واشتهرا به، قال أحد كبارهم:

ومنه أن ينظر بالأبصار   لكن بلا كيف ولا انحصار(٢)

واختار هذا القول الماتريدية، قال إمامهم أبو منصور الماتريدي ((فإن قيل كيف يُرى؟، قيل بلا كيف إذ الكيفية تكون لذي صورة، بل يرى بلا وصف قيام وقعود واتكاء وتعلق واتصال وانفصال **ومقابلة ومدابرة** وقصير وطويل ونور وظلمة وساكن ومتحرك ومماس ومباين وخارج وداخل، ولا معنىً يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك))(٣)، وقال الغزنوي الماتريدي ((صانع العالم مرئي في الدار الآخرة بالعيون الناظرة من غير إحاطة ولا كيفية ولا إدراك ولا نهاية لأن المجوز للرؤية الوجود فالله تعالى موجود فثبت جواز رؤيته ضرورة))(٤)

وقد سخر منهم المعتزلةُ كما قال الزمخشري(٥) في تفسيره -بعد إنكاره للرؤية- ((ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل السنّة والجماعة كيف اتخذوا هذه

---

(١) الصفدية ٥١٥-٥١٦
(٢) والقائل هو إبراهيم بن حسن اللقاني [جوهرة التوحيد مع شرحه تحفة المريد ١٢٨]
(٣) التوحيد ٨٥
(٤) أصول الدين ١١٦-١١٧
(٥) وهو محمود بن عمر بن محمد الزمخشري الخوارزمي، أبو القاسم، كبير المعتزلة، صاحب "الكشاف" في التفسير و"المفصل" في النحو و"الفائق" في غريب الحديث، ويصرِّح بمذهب الاعتزال في تفسيره ويناظر عليه [انظر سير أعلام النبلاء ١٥١/٢٠ والبداية والنهاية ٣٣٥/١٦]

العظيمة[١] مذهباً، ولا يغرنَّك تستُّرُهم بالبلكفة فإنه من منصوبات أشياخهما، والقول ما قال بعض العدلية فيهم :

لَجماعة سَمَّوْا هواهم سُنَّةً وجماعة حُمْرٌ لَعمْرِي مُوكَفَهْ
قد شبَّهوه بِخَلْقِه وَتَخَوَّفُوا شنعَ الْوَرى فتستَّرُوا بِالبَلْكَفَهْ[٢]))[٣]

القول الثاني : أن المراد برؤية الله في الآخرة هو زيادة العلم بالله في الآخرة. وهذا قول بعضهم ممن أدرك أن القول بأن الله يُرى لا في جهة قول ضعيف ومتكلف، بل سفسطة تأباها العقول السليمة. وقد صرح بعضهم –فعلاً- بأن تلك الرؤية هي الإدراك الكامل وليست رؤية بصرية بالعين[٤]،

قال أبو حامد الغزالي ~ ((فإذاً الخيال أول الإدراك والرؤية هو استكمال إدراك الخيال وهو غاية الكشف، وسمي ذلك رؤية لأنه غاية الكشف لا لأنه في العين، بل لو خلق الله هذا الإدراك الكامل المكشوف في الجهة أو الصدر مثلاً استحق أن يسمى رؤية))[٥]

---

(١) يقصد الزمخشري بالعظيمة طلب رؤية الله

(٢) البلكف أي : بلا كيف

(٣) الكشاف ٢/٥٠٦،

ومُوْكَفَةٌ أي موضوعٌ عليها الوكاف، والوكاف برذعة الحمار وغيرِه [انظر تاج العروس ٢٤/٤٧٩ والمعجم الوسيط ١٠٥٤]

وقد أكثر الناس في معارضة بَيْتَيْ الزمخشري هذين، ومن أجمل ما قيل قول أحمد بن المنير الإسكندري –وهو الأشعري- في كتابه الانتصاف [والكتاب مطبوع مع الكشاف في حاشيته وهو من وضع محققي الكشاف] :

وجماعة كفروا برؤية ربهم حقاً ووعد الله ما لن يخلفه
وتلقبوا عدليةً قلنا : أجل عدلوا بربهم فحسبهمو سفه
وتلقبوا الناجين كلا إنهم إن لم يكونوا في لظى فعلى شفه

(٤) انظر أثر الفكر الاعتزالى في عقائد الأشاعرة ٣/١١٦٨

(٥) معارج القدس ١٣٥

وقال ~ أيضاً ((فإذاً الرؤيةُ حق بشرط أن لا يُفهم من الرؤية استكمال الخيال في متخيَّل متصوَّر مخصوص بجهة ومكان، فإن ذلك مما يتعالى عنه رب العالمين علواً كبيراً. بل كما عرفتَه في الدنيا معرفةً حقيقيةً تامةً من غير تصور وتخييل وتقديرِ شكلٍ وصورة تراه في الآخرة كذلك، بل أقول المعرفة الحاصلة في الدنيا بعينها هي التي تستكمل، فتبلغ كمال الانكشاف والوضوح وتنقلب مشاهدةً، فلا يكون بين المشاهدة في الآخرة والمعلوم في الدنيا اختلاف إلا من حيث زيادة الكشف والوضوح، فإذا لم يكن في المعرفة إثبات صورة وجِهة فلا يكون في استكمال المعرفة بعينها وترقيها في الوضوح إلى غاية الكشف أيضاً جهة وصورة لأنها هي بعينها إلا في زيادة الكشف))(١)

وقال في كتابه الإحياء ((الأصل التاسع: العلم بأنه تعالى مع كونه منزهًا عن الصورة والمقدار مقدَّسًا عن الجهات والأقطار، مرئي بالأعين والأبصار في الدار الآخرة دار القرار ... وأما وجه إجراء آية الرؤية على الظاهر فهو أنه غير مُؤَدٍّ إلى المُحال، **فإن الرؤية نوع كشف وعلم** إلا أنه أتم وأوضح من العلم، فإذا جاز تعلق العلم به وليس في جهة جاز تعلق الرؤية به وليس بجهة))(٢)

وقرر الرازيُّ ما قاله الغزالي، قال الرازي ((... قد ذكرنا أن المراد بالرؤية نوع من الانكشاف))(٣)، وقال ((المراد من الرؤية أن يحصل لنا الانكشاف بالنسبة إلى ذاته المخصوصة، وهو يجري مجرى الانكشاف الحاصل عند إبصار الألوان والأضواء. وإذا كان الأمر كذلك، فإذاً الانكشاف يجب أن يكون على وفق المكشوف، فإن كان المكشوف مخصوصاً بالجهة والحيز وجب أن يكون الانكشاف كذلك، وإن كان

---

(١) معارج القدس ١٣٧-١٣٨ وانظر أيضاً إحياء علوم الدين ٢٦٠٢/٤ والاقتصاد في الاعتقاد ٦٧-٦٨

(٢) إحياء علوم الدين ١٨٧/١

(٣) المطالب العالية ٨٣/٢

المكشوف منزهاً عن الجهة وجب أن يكون انكشافه منزهاً عن الحيز والجهة... فالرؤية عبارة عن الانكشاف التام))[١]

وهذا ميل واضح إلى مذهب المعتزلة كما لاحظ ذلك شيخ الإسلام حيث قال ~ ((ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية وقالوا قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف ونحو ذلك مما لا ننازع فيه المعتزلة))[٢]، كما قال ~ أيضاً في موطن آخر ((فلهذا صار الحذاق من متأخري الأشعرية على نفي الرؤية وموافقة المعتزلة فإذا أطلقوها موافقة لأهل السنة فسروها بما تفسرها به المعتزلة، وقالوا النزاع بيننا وبين المعتزلة لفظي))[٣]، وقال ~ ((حتى إن أئمة أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي حامد وابن الخطيب[٤] وغيرهما لما تأملوا ذلك عادوا في الرؤية إلى قول المعتزلة أو قريب منه، وفسروها بزيادة العلم كما يفسرها بذلك الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وهذا في الحقيقة تعطيل للرؤية))[٥]

وبهذا اكتشفت حقيقة أمر الأشاعرة حيث أنهم يتظاهرون بالرد على خصومهم المعتزلةِ، ويدَّعون نصبَ الخلاف معهم في قضية الرؤية وفي باطن الأمر يوافقونهم وينتصرون لمذهبهم. قال ~ ((ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند **تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والاثبات**، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من الجهمية، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة في إثبات الرؤية. وعند التحقيق فهم موافقون للمعتزلة، إنما يثبتون من ذلك نحوَ ما أثبته المعتزلة من الزيادة في العلم ونحو ذلك مما يقوله

(١) الأربعين في أصول الدين ٣٠٤/١

(٢) مجموع الفتاوى ٨٥/١٦

(٣) درء التعارض ٢٥٠/١

(٤) وهو فخر الرازي –وقد تقدمت ترجمته-

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٤٣٤/٢-٤٣٥ وانظر مجموع الفتاوى ١٦٣/١٤-١٦٤ وبغية المرتاد ٤٧٤

المعتزلة في الرؤية، أو يقول قريبًا منه. ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي.

فعُلم أن هؤلاء حقيقة باطنهم باطنُ المعتزلة الجهمية المعطلة، وإن كان ظاهرُهم ظاهرَ أهل الإثبات. كما أن المعتزلة عند التحقيق حقيقة أمرهم أمر الملاحدة نفاة الأسماء والصفات بالكلية، وإن تظاهروا بالرد عليهم. والملاحدة حقيقةُ أمرهم حقيقة من يجحد الصانع بالكلية، هذا لعمري عند التحقيق»[1].

وقال ~ في موضع آخر «ولكن هؤلاء [يعني الأشاعرة] قوم وافقوا المؤمنين على أن رؤية الله ﷻ جائزة، ووافقوا الكفار أعداء الرسل من المشركين والصابئين على ما يُوجِب أن الله ﷻ لا يُرى، كما وافقهم الجهميةُ كالمعتزلة ونحوهم، ثم أثبتوا رؤيةً يُعلم بضرورة العقل بطلانها، وجحدوا حقيقة ما جاء به السمع، **فصاروا منافقين مذبذبين،** لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء. بل صاروا جاحدين لصريح المعقول باتفاق الطوائف، جاحدين لما جاء به الرسول > عند أهل العلم والإيمان»[2]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٠٠-٤٠١

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٢٣

المطلب الثالث : الرد الإجمالي من كلام شيخ الإسلام ~ على المخالفين في مسألة الرؤية

قبل البدء بذكر الشبهات بالتفصيل مع نقضها من كلام شيخ الإسلام ~ يحسن توضيح فساد قول المعتزلة والأشاعرة في الرؤية بذكر رد شيخ الإسلام ~ عليه رداً إجمالياً، ويكون الرد على قسمين؛

القسم الأول : الرد المجمل على الجهمية والمعتزلة القائلين بنفي الرؤية مطلقاً، ويكون ذلك في الوجوه التالية؛

الوجه الأول : توضيح شيخ الإسلام ~ أن إنكار الرؤية يقتضي تعطيل وجود الله، وذلك من وجوه؛

أولاً : ((قد نبَّه السلف ومتكلمة الصفاتية على ما هو معلوم بالمعقول أنه من قال "إنه لا يمكن رؤيته" فقد لزمه أن يعطِّله ويجعله معدوماً))[1]، وبيان ذلك كما قال شيخ الإسلام ~ ((لا ريب أنا نرى الموجودات من الجواهر والأعراض كالألوان والمقادير مثل الطول والقصر ونحوهما دون المعدومات، واختصاصُ الرؤيةِ الموجودَ دون المعدوم يقتضي أن المقتضي لجواز الرؤية مختصٌّ الوجود. ومعنى هذا أنه لا يجوز أن يكون الموجود والمعدوم في الرؤية سواء، إذ لو كانا متماثلين في ذلك لم يجز اختلافهما في رؤية أحدهما دون الآخر))[2]، وقال ~ ((لم يجز أن يكون المقتضِي لرؤية المرئيات أمراً يشترط فيه العدمُ أو قبولُه، لأن كونه معدوماً أو قابلاً للعدم لا يكون مقتضياً لأمر وجودي، **فالرؤية أمر وجودي، والأمر الوجودي لا تكون عِلَّتُه أمراً عدمياً**))[3]، وقال ~ ((إذا كان كذلك

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٢٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٢٩

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٣٤

تنبيه : ولا يعني هذا أن كل موجود تصح رؤيته، وإنما المصحِّح للرؤية لا بد أن يكون أمراً وجودياً كما قرّر ذلك شيخ الإسلام ~ ، وقد وضَّح ~ أن مَن جعلَ المصحِّح للرؤية هو مجرد كون المرئي =

=

موجوداً فقط حيث أن كل موجود تصح رؤيته –كأبي الحسن الأشعري [انظر الإبانة عن أصول الديانة ١٧] وأبي المعالي الجويني [انظر الإرشاد ١٧٤] وأبي حامد الغزالي [انظر الاقتصاد ٦٠-٦١]- قد وقع في لوازم فاسدة [انظر بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٢٩، ٤٤٥]، منها؛

أولاً : فإنه ((لو كان الشيء إنما يُرى من حيث هو موجود لوجب أن تُبصَر الأصواتُ وسائرُ المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسةً واحدةً، وهذا كله خلاف ما يعقل. فقد اضطر المتكلمون... أن يسلِّموا أن الألوان ممكنة أن تُستمع والأصوات ممكنة أن تُرى، وهذا كله خروج عن الطبع وعما يمكن أن يعقله الإنسان، فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك)) [بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٤٣]

ثانياً : ((لو كان البصر إنما يدرك الأشياء لوجودها لَمَا أمكنه أن يفرِّق بين الأبيض والأسود، لأن الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه)) [بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٤٥-٤٤٦]

وهذا القول –أعني أن المصحِّح للرؤية هو مجرد كون المرئي موجوداً- قد اتخذه الأشاعرةُ وسيلةً لتبرير قولهم بأن الله يُرى لا في جهة، قال الغزالي ((فإن الرؤيةُ لو كانت رؤيةً لتعلُّقها بالسواد لما كان المتعلق بالبياض رؤيةً، ولو كانت لتعلقها باللون لما كان المتعلق بالحركة رؤيةً، ولوكانت لتعلقها بالعرض لما كان المتعلق بالجسم رؤيةً)) [الاقتصاد في الاعتقاد ٦٦-٦٧] فأراد الغزالي بهذا تقريرَ إمكان رؤية ما ليس بجسم أي ما ليس بجهة، لأن الرؤية عنده لا تتعلق أصلاً بالجسم ولا بالألوان وإنما تتعلق بالوجود. وقد حكى شيخ الإسلام ~ صنيعهم هذا –ناقلاً كلامَ ابن رشد- ((وأما حجتهم التي أتوا بها **في إمكان رؤية ما ليس بجسم** فإن المشهور عنهم في ذلك حجتان إحداهما وهي أشهر عندهم : ما يقولونه من أن الشيء لا يخلو أن يرى من جهة ما هو متلون، أو من جهة أنه جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود، -وربما عددوا جهات أخر غير هذه الموجودة- ثم يقولون : وباطل أن يُرى من قِبَلِ أنه جسم إذ لو كان ذلك كذلك لما رُؤِيَ اللونُ، وباطل أن يرى لمكان أنه لونٌ إذ لو كان كذلك لما رؤي الجسم. وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب **فلم يبق أن يرى الشيء إلا من قبل أنه موجود**)) [الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٥ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٤٢] وبالتالي أنكروا تعلق الرؤية بالجسم أي بالجهة.

وقد سبق أن هذا القول –أن المصحح للرؤية هو مجرد كون المرئي موجوداً- يستلزم لوازم باطلة.

=

فقد عُلم أن الله تعالى هو أحق بالوجود وكماله من كل موجود، إذ وجوده هو الوجود الواجب ووجود كل ما سواه هو من وجوده... وحينئذٍ فيكون الله –وله المثل الأعلى- أحقّ بأن تجوز رؤيته لكمال وجوده، ولكن لم نره في الدنيا لعجزنا عن ذلك وضعفنا كما لا نستطيع التحديق في شعاع الشمس))(١)

ثانياً : من زعم أن الله ﷻ لا يجوز أن يُرى بالأبصار يلزمه عدم جواز أن يكون الله ﷻ رائياً ولا عالماً ولا قادراً –وهذا تعطيل لذات الله- لأن العالم القادر الرائي جائز أن يُرى، وقد نقل ~ كلامَ أبي الحسن الأشعري ما يدل على هذا، قال الأشعري ~ ((ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله تعالى يرى الأشياءَ، وإذا كان [اللهُ] للأشياء رائِيًا فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائيًا فجائز أن يُرِيَنَا نفسَه، وذلك أن من لم يعلم نفسه لا يعلم الأشياء. فلما كان الله تعالى عالما بالأشياء كان عالما بنفسه فكذلك من لا يرى نفسه لا يرى الأشياء، ولما كان الله ﷻ رائيا للأشياء كان رائيا لنفسه، وإذا كان رائيا لها فجائز أن يُرِيَنَا نفسَه كما أنه لما كان عالما بنفسه جاز أن يُعَلِّمَنَاهَا، وقد قال تعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ ´ µ ﴾(٢) فأخبر أنه يسمع كلاً منهما ويراهما، ومن زعم أن الله ﷻ لا يجوز أن يُرَى بالأبصار يلزمه أن لا يجوز أن يكون الله ﷻ رائيا ولا عالماً ولا قادرًا، لأن العالم والقادر الرائي جائز أن يرى))(٣)

وللوجهين السابقين أصلٌ من كلام السلف والأئمة، قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا المعنى... من أن الموجود يقدر الله على أن يُرِيَنَاه، وأن المعدوم هو الذي لا يجوز

=

والصواب في هذه المسألة أن المصحّح للرؤية لا بد أن يكون أمراً وجودياً –لا مجرد كون المرئ موجوداً، ولا أن كل موجودٍ يجب أن يُرى -كما ادعى ذلك الأشاعرة. فالرؤية أمرٌ وجوديٌّ فيتوقف حصولها على أمر وجوديٍّ. والله أعلم بالصواب

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٣٠-٤٣١

(٢) سورة طه: ٤٦

(٣) الإبانة عن أصول الديانة ١٧، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤/٣١٧-٣١٨

رؤيته، فنفي الرؤية يستلزم نفي الوجود، هو مأخوذ من كلام السلف والأئمة، كما ذكره حنبل عن الإمام أحمد، ورواه الخلال عنه في كتاب السنة، قال "القوم يَرجعون إلى التعطيل في كونهم ينكرون الرؤية"[١]، وذلك أن الله على كل شيء قدير، وهذا لفظ عام لا تخصيص فيه[٢]))[٣]

ثالثاً: إنكار المعتزلة والجهمية للرؤية مبنيٌّ على معتقدهم أن الله لا يمكن أن يُحَس بإحدى الحواس الخمس، ((وما لا يكون ممكناً إحساسُه بإحدى الحواس الخمس فإنه معدوم. وهذه الطريقة مما بيَّن الأئمة أن جهماً يقول إن الله معدوم لما زعم أنه لا يُحس بشيء من الحواس، لأن الموجود لا بد أن يمكن إحساسه بإحدى الحواس كما ذكر الإمام أحمد[٤] أصل قولهم))[١]

---

(١) لم أقف على كلام الإمام أحمد هذا في المطبوع من كتاب السنة للخلال

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((ولهذا لا يوجد أن أحداً من الأمم السليمة الفطرة قال: إن رؤية الله ممتنعة عليه، يعني أنه لا يجوز أن يكون مرئيًّا بحال، وليس في مقدوره أن يُرِيَ أحداً نفسَه)) [بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٢٤]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٤/٣١٨

(٤) قال الإمام أحمد ~ ((فكان مما بلغنا من أمر الجهم عدو الله أنه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ وكان صاحب خصومات وكلام، وكان أكثر كلامه في الله تعالى، فلقي أناسًا من المشركين يقال لهم السمنية فعرفوا الجهم فقالوا له نكلمك فإن ظهرت حجتنا عليك دخلتَ في ديننا وإن ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك، فكان مما كلموا به الجهم أن قالوا له: "ألست تزعم أن لك إلهًا؟"، قال الجهم: نعم، فقالوا له: "فهل رأيت إلهك؟"، قال: لا، قالوا: "فهل سمعت كلامه؟"، قال: لا، قالوا: "فشممت له رائحةً؟"، قال: لا، قالوا: "فوجدتَ له حسًّا؟"، قال: لا، قالوا: "فوجدت له مجساً؟"، قال: لا، قالوا: "فما يدريك أنه إلهٌ؟".

فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يومًا، ثم إنه استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح الذي في عيسى هو روح الله من ذات الله، فإذا أراد أن يحدث =

الوجه الثاني : بيانه ~ أن ((كون الشيء بحيث يرى كمالٌ في حقه لا نقص، لأن كونه لا يرى ولا يحس به لا يثبت في الشاهد إلا للمعدوم، فكل صفة لم نعلمها تثبت إلا لمعدوم لا تكون صفة كمال، بخلاف الصفات التي تثبت للموجود دون المعدوم فإنها لا تكون صفة نقص إلا بالنسبة إلى وجود آخر هو أكمل منها، وكل صفة لا تثبت للمعدوم ولا يختص بها الناقص فإنها لا تكون إلا صفة كمال. وهذه الطريقة في المسألة يتبين بها **أن جواز الرؤية من صفات الكمال التي هو الباري أحق بها من المخلوقات**))(٢)

القسم الثاني : الرد المجمل على الأشاعرة القائلين بالرؤية لا في جهة، ويكون ذلك في الوجوه التالية؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن كون الله يرى في جهة من الرائي ثبت بإجماع السلف والأئمة، ونصوصهم في ذلك متواترة(٣)

=

أمرًا دخل في بعض خلقه فتكلم على لسان خلقه فيأمر بما يشاء وينهى عما يشاء وهو روح غائبة عن الأبصار.

فاستدرك الجهم حجة مثل هذه الحجة فقال للسمني : "ألست تزعم أن فيك روحًا؟"، قال : نعم، فقال : "هل رأيت روحك؟"، قال : لا، قال : "فسمعت كلامَه؟"، قال : لا، قال : "فوجدتَ له حسًا؟"، قال : لا، قال : "فكذلك الله لا يُرى له وجهٌ ولا يُسمع له صوتٌ ولا يُشم له رائحةٌ، وهو غائب عن الأبصار، ولا يكون في مكان دون مكان)) [الرد على الزنادقة والجهمية ٩٣-٩٥]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٢٠/٤، قال شيخ الإسلام ~ ((والمقصود أنه [يعني الإمام أحمد ~] بيّن أن وصفه بأنه لا يعرف بشيء من الحواس هو أصل كلامه الذي لزمه به التعطيل، وأنه لا يثبت شيئاً، لأن ما يكون كذلك لا يكون شيئاً)) [بيان تلبيس الجهمية ٣٢٣/٤]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣٢٨/٤

(٣) وقد أورد شيخ الإسلام ~ نصوصاً كثيرةً عن السلف والأئمة في إثبات رؤية الله في العلو [انظر بيان تلبيس الجهمية ٤٤٤/٤-٤٥٧]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن أئمة الأشاعرة كأبي الحسن الأشعري وغيره ممن يثبت الرؤية والاحتجاب وأن الله في العلو فوق العرش(١)، وهذا بلا شك يدل على أنهم قد جمعوا بين الرؤية والعلو

الوجه الثالث : توضيحه ~ أنه إذا كان الأشاعرة يقرون بأن الله يُرى يلزمهم لزاماً أَوْلَوِياً أن يقروا بأن الله في العلو –في جهة من الرائي-، وذلك لأنه لا يَرِدُ –من نفاة العلو- على قضية العلو سؤالٌ إلا ويَرِدُ –من نفاة الرؤية- على قضية الرؤية ما هو أعظم منه ، قال ~ ((فإذا كان هؤلاء الشرذمة الذين فيهم من التجهم ما فيهم مثل الرازي وأمثاله يقرون بأن الله يرى، كان إقرارهم بأن الله فوق العالم أولى وأحرى؛ فإنه لا يَرِدُ على مسألة العلو سؤالٌ إلا ويَرِدُ على مسألة الرؤية ما هو أعظم منه.

ولا يمكنهم أن يجيبوا لمن يناظرهم في مسألة الرؤية بجواب إلا أجاب من يناظرهم في مسألة العرش بخير منه، فإن نفاة الرؤية قالوا في أحد حججهم "الواحد منا لا يَرى إلا ما يكون مقابلاً للرائي أو لآلة الرائي والله يستحيل أن يكون كذلك، فيستحيل أن يكون مرئيًّا لنا"))(٢)

الوجه الرابع : بيان شيخ الإسلام ~ أن بعض أئمة الأشاعرة -القائلين بجواز الرؤية في غير جهة- كالجويني(٣) ((يجوِّزون كونه مدركاً بإدراك اللمس، بل يجوِّزون كونه مدركاً بغير ذلك من الحواس مع قولهم إنه ليس فوق العرش ولا يمكن أن يكون مشاراً إليه بالحس ولا يمكن أن يحس به، **لا ريب أنهم متناقضون في ذلك غاية التناقض**، فإن من المعلوم أن إدراك اللمس به أبعد من كونه مشاراً إليه بالحس أو كونه في جهة. فإن لمس الإنسان قائماً بذاته التي هي في جهة معينة، فإدراكه الشيء بلمسه يقتضي من الاتصال به والملاصقة وكونه في جهة من اللامس وغير ذلك ما لا يقتضي مجرد كونه ترفع إليه

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٥٧-٤٦٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٥٣١

(٣) انظر الإرشاد ١٨٥

الأيدي أو الأعين؛ فإن من المعلوم أنا نشير إلى كل شيء من الموجودات التي نراها، ومع هذا فلا يمكننا أن نلمس منها إلا بعضَها، فإذا جاز كونه باللمس فلأن يجوز كونه مشاراً إليه باليد والعين أولى وأحرى))(١)

الوجه الخامس : بيّن ~ أن العرب لا يتصورون الرؤية إلا في جهة، والشرع إنما يخاطبهم بلسانهم، وبيّن أن الرازي قد اعترف بهذا كما في قوله —في تقريره على الفرق بين الإدراك والرؤية في اللغة رداً على المعتزلة الذين ساووا بين الأمرين- ((إن الاسم إنما يوضع لما يكون معلوماً للواضع، والعرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود. أما عند الخصم [يعني المعتزلة] فلأن الرؤية لا على هذا الوجه مستحيلة، أما عندنا فإنه وإن أمكن ألا يكون كذلك لكنه ما كان معلوماً للعرب ولا متصوراً لهم. وإذا ثبت ذلك ثبت أنهم لم يستعملوا الإدراك لرؤية الشيء الذي في جهة. فثبت بما ذكرناه أن الإدراك لو أفاد الرؤية لأفاد رؤية الشيء المتناهي...))(٢)

قال شيخ الإسلام معقباً على كلام الرازي السابق ((فقد أخبر أن العرب ما كانوا يتصورون إلا رؤية الشيء المحدود، وأن رؤية ما ليس في الجهة لم يكن معلوماً لهم ولا متصوراً لهم، وإذا كان كذلك وقد ثبت في النصوص المتواترة عن النبي أنه قال «إنكم سترون ربكم كما ترون الشمس»(٣) ... وقد أخبر [أي الرازي] أن العرب المخاطَبين بهذا الكلام لم يكونوا يتصورون من ذلك إلا رؤية ما كان في الجهة، وأن ما سوى ذلك لم يكن معلوماً ولا متصوراً لهم من لفظ الرؤية، ومع هذا فالنبي وأهل الإجماع من الصحابة والتابعين أخبروا الخلق بأنهم يرون ربهم، **ولم يقولوا برؤية في غير جهة، ولا ما**

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥٧٣/٣

(٢) نهاية العقول لوحة ١٦٩/ب [نقلاً من محقق بيان تلبيس الجهمية ٤٢٥/٤]، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤٢٤/٤

(٣) وقد سبق تخريجه

يؤدي هذا المعنى، بل قال «كما ترون الشمس والقمر»[1]، فمثّل رؤيته بالرؤية لما هو في جهة : عُلم بالاضطرار أن الرؤية التي تدل عليها نصوص الرسول وإجماع السابقين هي الرؤية التي كان الناس يعرفونها، وهي لِما يكون في الجهة))[2]

الوجه السادس : توضيحه ~ أن النصوص تدل على الرؤية في جهة، وقد جاء عن أبي هريرة ﷺ أنه قال : قال أناسٌ : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟»، قالوا لا يا رسول الله، قال «هل تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب». قالوا : لا يا رسول الله، قال «فإنكم ترونه يوم القيامة كذلك»[3]

وعن أبي سعيد الخدري قال : قلنا : يا رسول الله هل نرى ربنا يومَ القيامة؟ قال «هل تضارون في رؤيةِ الشمس والقمر إذا كانت صحوًا؟»، قلنا : لا، قال «فإنكم لا تضارّون في رؤية ربكم يومئذٍ إلا كما تضارون في رؤيتهما»[4]

وفي هذه الأحاديث إخبار بأنهم يرونه في جهة منهم، وذلك من وجوه؛

أولاً : ((أن الرؤية في لغتهم لا تعرف إلا لرؤية ما يكون بجهة منهم، أما رؤية ما ليس في الجهة فهذا لم يكونوا يتصورونه ولا يعرفونه فضلاً عن أن يكون اللفظ يدل عليه))[5] كما تقدم

---

(١) وقد سبق تخريجه

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٢٥-٤٢٦

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، رقم ٧٤١٠] ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٨٢]

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد باب ﴿ (* + , - . / ﴾ رقم ٧٤٣٩]، ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية رقم ١٨٣]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٣

ثانياً : ((أنه > قال «فإنكم ترون ربكم كما ترون الشمس صحوًا وكما ترون القمر صحواً»، فشبَّه لهم رؤيتَه برؤية الشمس والقمر، وليس ذلك تشبيهاً للمرئي بالمرئي، ومن المعلوم إذا كانت رؤيته مثل رؤية الشمس والقمر وجب أن يرى في جهة من الرائي كما أن رؤية الشمس والقمر كذلك))(١)

ثالثاً : ((أنه > قال «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟» و«هل تضارون في القمر ليس دونه سحاب؟»، فشبَّه رؤيته برؤية أظهر المرئيات إذا لم يكن ثَمَّ حجاب منفصل عن الرائي يحول بينه وبين المرئي. ومن يقول إنه يُرى في غير جهة يمتنع عنده أن يكون بينه وبين العباد حجاب منفصل عنهم))(٢)

رابعاً : ((أنه > أخبر أنهم «لا يضارّون في رؤيته» وفي حديث آخر «لا يضامّون»، ونفي الضير والضيم "إنما"(٣) يكون لإمكان لحوقه للرائي، ومعلوم أنما يسمونه رؤيةً — وهو رؤية ما ليس بجهة من الرائي، لا فوقه ولا في شيء من جهته- لا يتصور فيها ضير ولا ضيم حتّى ينفي ذلك، بخلاف رؤية ما يواجه الرائي ويكون فوقه، فإنه قد يلحقه فيه ضيم وضير إما بالازدحام عليه أو كلال البصر لخفائه كالهلال، وإما لجلائه كالشمس والقمر))(٤)

الوجه السابع : بيانه ~ أن القول بالجمع بين الرؤية وإنكار العلو لم يقل به جمهور العقلاء، قال / ((قول هؤلاء إن الله يُرى من غير معاينة ومواجهة قولٌ انفردوا به دون سائر طوائف الأمة وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة))(٥)، وقال ~

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٤

(٣) وفي المطبوع من طبعة المجمع "أن ما" [بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٤] وهو خطأ، والصواب ما أثبتُّه كما هو في الطبعة القديمة بتحقيق ابن قاسم [بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١١]

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٤

(٥) مجموع الفتاوى ١٦/٨٤

((فقد تبين من جمع بين هذين [بين إثبات الرؤية ونفي العلو] فإنه مكابر للعقول والمحسوس))(١)

الوجه الثامن : توضيحه ~ أنه قد ظهر من أئمة الأشاعرة المتأخرين –كالغزالي والرازي(٢)- ميلٌ واضح إلى مذهب المعتزلة حيث صرحوا بأن المراد بالرؤية زيادة العلم، وإنما اضطروا إلى هذا الميل لمعرفتهم أنه لا يمكن الفصل بين الرؤية والجهة وأن من نفَى الجهة أو العلو لزمه نفي الرؤية(٣)

الوجه التاسع : توضيحه ~ أن حقيقة قول الأشاعرة هو إثبات ما لا يمكن رؤيتُه – ومآله إلى إنكار الرؤية-، قال ~ ((وهؤلاء القوم أثبتوا ما لا يمكن رؤيته، وأحبوا نصر مذهب أهل السنة والجماعة والحديث فجمعوا بين أمرين متناقضين، فإن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه ولا يشار إليه يمتنع أن يُرى بالعين))(٤)

وبعد بيان الوجوه السابقة من الجواب المجمل أشرع في ذكر الجواب عن الشبهات التفصيلية التي ألقاها المعطلة المخالفون لأهل السنة في مسألة الرؤية، ويكون ذلك في مباحث :

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٥١

(٢) وقد تقدم نقل كلامهما في تصريحهما بأن المراد بالرؤية هو زيادة انكشاف [راجع الفصل الثاني، التمهيد، المطلب الثاني، ص ٣٢٥-٣٢٧ من هذه الرسالة]

(٣) انظر مجموع الفتاوى ١٦/٨٥ ودرء التعارض ١/٢٥٠ وبيان تلبيس الجهمية ٢/٤٣٤-٤٣٥

(٤) مجموع الفتاوى ١٦/٨٧

المبحث الأول : الشبهات المتعلقة بإثبات رؤية الله في العلو وأجوبته ~ عنها،

وفيه ستة مطالب

المطلب الأول : استدلال المعطلة بقوله تعالى ﴿ 5 6 7 8 9 : ﴾[1]

من أشد ما تمسك به المعتزلة لتأييد مذهبهم في إنكار الرؤية قولُه تعالى ﴿ 5 6 7 8 9 : ﴾، وقد جعلوا هذه الآية عمدةً لرد النصوص المتضافرة المتواترة في إثبات الرؤية، وإن كان أصل اعتمادهم حقيقةً هو مجرد عقولهم القاصرة، ولكنهم تظاهروا بالاستدلال النقلي تستراً وترويجاً لمذهبهم. واستدلالهم هذا إنما هو إرثٌ وَرِثُوْهُ من الجهمية[2].

قال القاضي عبد الجبار مبيناً وجهَ الاستدلال من هذه الآية ((ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قُرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر، ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته، وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً، والنقائص غير جائز على الله تعالى في حال من الأحوال))[3]، وقال الزمخشري ((البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به تدرك

(١) سورة الأنعام: ١٠٣

(٢) وقد ذكر الإمام أحمد استدلال الجهمية بالآية لنفي الرؤية، قال ~ يحكي كلام الجهمية ((فقالوا : "إن الله لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة"، وتلوا آيةً من المتشابه من قول الله جل ثناؤه ﴿ 5 6 7 8 9 : ﴾)) [الرد على الجهمية والزنادقة ١٣٢]

(٣) شرح الأصول الخمسة ٢٣٣

المبصرات، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به ولا تدركه لأنه متعالٍ أن يكون مبصَراً في ذاته، لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلاً أو تابعاً كالأجسام والهيآت))[(١)]

وقد ادّعى المعتزلةُ -ليستقيم احتجاجهم بهذه الآية- أمرين؛

أولهما: أن الإدراك بمعنى الرؤية، ليصير معنى الآية "لا تراه أبصار العباد وهو يراهم"، قال القاضي عبد الجبار ((وإدراك البصر ورؤية البصر سواء في اللغة لا يختلفان))[(٢)]

والثاني: أن نفي الرؤية عن الله تمدُّحٌ راجع إلى ذاته سبحانه

وقد بين شيخ الإسلام ~ بطلان استدلالهم بهذه الآية من وجوه؛

الوجه الأول: مناقشته ~ فيما ادّعوه من الأمرين

أما مناقشته ~ لهم في ادِّعائهم الأول –وهو أن الإدراك مرادف للرؤية في اللغة- فقد بيّن شيخ الإسلام أن لفظ الإدراك في لغة العرب مغاير للفظ الرؤية وأن بينهما فرقاً، ويتجلى بيانه ~ في النقاط التالية؛

الأولى: ((بَيْنَ لفظ الرؤية ولفظ الإدراك عموم وخصوص أو اشتراك لفظي، فقد تقع رؤيةٌ بلا إدراك وقد يقع إدراك بلا رؤية))[(٣)] ((وقد قال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) (* + , - . / 0 ﴾[(٤)]، فنفى موسى عليه السلام الإدراك مع إثبات الترائي، فعلم أنه قد يكون رؤية بلا إدراك والإدراك هنا هو إدراك القدرة أي ملحوقون محاط بنا))[(٥)]

---

(١) الكشاف ٢/٢٨٢-٢٨٣

(٢) مختصر في أصول الدين، وهو ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/٢٢٠

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/٣١٧-٣١٨

(٤) سورة الشعراء: ٦١ - ٦٢

(٥) منهاج السنة النبوية ٢/٣١٨

الثانية : ((الإدراك إما أن يراد به مطلق الرؤية أو الرؤية، أو الرؤية المقيدة بالإحاطة، والأول باطل لأنه ليس كل من رأى شيئًا يقال إنه أدركه كما لا يقال أحاط به، كما سئل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال : ألست ترى السماء؟، قال : بلى، قال : أكُلَّها ترى؟، قال : لا[1]، ومن رأى جوانب الجيش أو الجبل أو البستان أو المدينة لا يقال إنه أدركها، **وإنما يقال أدركها إذا أحاط بها رؤيةً**))[2]

الثالثة : ((فإن الإدراك يستعمل في إدراك العلم وإدراك القدرة، فقد يدرك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد كالأعمى الذي طلب رجلا هاربًا منه فأدركه و لم يره))[3]

وأما مناقشته ~ لهم في ادِّعائهم الثاني —وهو أن نفي الرؤية عن الله تمدُّحٌ — فقد أوضح غاية الإيضاح أن الصواب هو عكس ما ادَّعَوْه، بل المدح إنما يكون في الأمر الموجود لا في النفي المحض. فالمعتزلة قد وافقوا أهل السنة في أن قوله تعالى ((هذا خرج

---

(١) لم أقف على أن هذا الأثر عن ابن عباس رضي الله عنهما، وإنما الذي وجدته في الكتب المسندة هو من كلام عكرمة ~ كما أخرجه ابن أبي عاصم في السنة [١/١٨٩، رقم ٣٤٣] والطبري في تفسيره [٣٢/٢٢] والآجري في الشريعة (٢/١٠٤٩، رقم ٦٢٧)، والدارقطني في الرؤية [ص ٣٥٣، رقم ٢٧٨]. وقد ذكر شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية [٧/٢٩٧] هذا الأثر على أنه من كلام عكرمة

قال الآجري ~ ((فإن قال قائل فما تأويل قوله ﷻ ﴿ 5 6 7 ﴾، قيل له : معناها عند أهل العلم أي لا تحيط به الأبصار، ولا تحويه ﷻ، وهم يرونه من غير إدراك، ولا يشكُّون في رؤيته كما يقول الرجل : رأيت السماء، وهو صادق و لم يحط بصره بكل السماء و لم يدركها، وكما يقول الرجل : رأيت البحر وهو صادق و لم يدرك بصره كلَّ البحر و لم يحط ببصره، هكذا فسَّره العلماء إن كنت تعقل)) [الشريعة ٢/١٠٤٨]

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/٣١٧

(٣) منهاج السنة النبوية ٢/٣١٨

مخرج المدح))[١] وأن الله إنما ذَكَر هذه الآية ليمدح بها نفسه، ولكن يخالفون أهل السنة فيما يكون المدح، فقالوا بعكس ما قال به أهل السنة.

وقد بين ~ أن النفي المحض ليس فيه مدح ولا كمال من وجوه عديدة؛

أولاً: ((مجرد النفي ليس فيه مدح ولا كمال لأن النفي المحض عدمٌ محضٌ، والعدم المحض ليس بشيء، وما ليس بشيء فهو كما قيل ليس بشيء فضلاً عن أن يكون مدحًا أو كمالاً))[٢]

ثانياً: ((ولأن النفى المحض يوصف به المعدوم والممتنع، والمعدوم والممتنع لا يوصف بمدح ولا كمال))[٣]

ثالثاً: لم يصف اللهُ نفسَه قط في القرآن بالنفي المحض وإنما وُصف بالنفي المتضمن لإثبات. قال شيخ الإسلام ~ ((فلهذا كان عامةُ ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنًا لإثبات مدحٍ كقوله ﴿ s t u v w x y { | } ~ نَوْمٌ ﴾ إلى قوله ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾[٤] فنفيُ السِّنة والنوم يتضمن كمال الحياة والقيام، فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم، وكذلك قوله ﴿وَلَا يَئُودُهُۥ حِفْظُهُمَا﴾ أي لا يكرثه ولا يثقله، وذلك مستلزم لكمال قدرته وتمامها، بخلاف المخلوق القادر إذا كان يقدر على الشيء بنوع كلفة ومشقة فإن هذا نقص في قدرته وعيب في قوته. وكذلك قوله ﴿V W X Y Z [\ ] ^ _ ﴾[٥] فإن نفي العزوب مستلزم لعلمه بكل ذرة في السماوات والأرض. وكذلك قوله ﴿ ? @ A B C D E

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/٨٧

(٢) مجموع الفتاوى ٣/٣٥

(٣) مجموع الفتاوى ٣/٣٥

(٤) سورة البقرة: ٢٥٥

(٥) سورة سبأ: ٣

F G H I J K ﴾(١) فإن نفي مس اللغوب الذي هو التعب والإعياء دل على كمال القدرة ونهاية القوة بخلاف المخلوق الذى يلحقه من التعب والكلال ما يلحقه. وكذلك قوله ﴿5 6 7 ﴾(٢) إنما نفى الإدراك الذى هو الإحاطة كما قاله أكثر العلماء، و لم ينفِ مجرد الرؤية لأن المعدوم لا يُرى، وليس في كونه لا يرى مدحٌ إذ لو كان كذلك لكان المعدوم ممدوحًا، وإنما المدح في كونه لا يحاط به وإن رُؤِيَ كما أنه لا يحاط به وإن عُلم، فكما أنه إذا عُلم لا يحاط به علما فكذلك إذا رُؤيَ لا يحاط به رؤيةً))(٣)

وهذا مما يؤكد على أن النفي المحض الذي لا يستلزم ثبوتاً لا يتضمن مدحاً ولا يوصف به الله. قال شيخ الإسلام ~ ((وإذا تأملت ذلك وجدت كل نفيٍ لا يستلزم ثبوتًا هو مما لم يصف الله به نفسه، فالذين لا يصفونه إلا بالسلوب لم يثبتوا في الحقيقة إلهًا محمودًا بل ولا موجودًا، وكذلك من شاركهم في بعض ذلك كالذين قالوا لا يتكلم أو لا يُرى أو ليس فوق العالم أو لم يستوِ على العرش))(٤)

وبهذا يتبين أن ما ادعاه المعتزلة من أن المدح راجع إلى نفي الرؤية عن الله ادعاء باطل، بل المدح إنما هو في إثبات رؤية الله مع عدم الإحاطة به. قال شيخ الإسلام ~ ((فكان في نفي الإدراك من إثبات عظمته ما يكون مدحًا وصفةَ كمالٍ، وكان ذلك دليلاً على إثبات الرؤية لا على نفيها، لكنه دليل على إثبات الرؤية مع عدم الإحاطة، وهذا هو الحق الذى اتفق عليه سلف الامة وأئمتها))(٥)

---

(١) سورة ق: ٣٨

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣

(٣) مجموع الفتاوى ٣/٣٦

(٤) مجموع الفتاوى ٣/٣٧

(٥) مجموع الفتاوى ٣/٣٧

ويؤكد شيخ الإسلام كون إثبات الرؤية بلا إحاطة مدحاً بذكر ما يماثله فقال ~ ((وإن العباد مع رؤيتهم له لا يحيطون به رؤيةً كما أنهم مع معرفته لا يحيطون به علمًا، وكما أنهم مع مدحه والثناء عليه لا يحيطون ثناءً عليه، بل هو كما أثنى على نفسه المقدسة. ولهذا قال أفضل الخلق وأعلمهم «لا أحصى ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك»[(١)]))[(٢)]

فالآية التي استدلوا بها ليست حجةً لهم بل حجة عليهم كما بينه شيخ الإسلام، وقد قال ~ ((وقد كنت قديمًا ذكرتُ في بعض كلامي أني تدبَّرت عامةَ ما يحتج به النفاةُ من النصوص فوجدتها على نقيض قولهم أدلّ منها على قولهم، كاحتجاجهم على نفي الرؤية بقوله تعالى ﴿ 5 6 7 ﴾[(٣)] فبينتُ أن الإدراك هو الإحاطة لا الرؤية، وأن هذه الآية تدل على إثبات الرؤية أعظم من دلالتها على نفيها))[(٤)]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن رؤية الله عند المعتزلة هي ((من باب الممتنعات مثل عدمه وموته وإحداثه ونحو ذلك، ولو كان كذلك لم يحسن نفي هذا عن أبصار العباد[(٥)] كما لا يحسن مدحه بأن العباد لا يُعدمونه ولا يُميتونه، بل تخصيصهم بنفي إدراك أبصارهم له يقتضي أنه هو يدرك نفسَه))[(٦)]

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم ٤٨٦]

(٢) مجموع الفتاوى ١١١/١٧

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣

(٤) درء التعارض ٣٧٤/١

(٥) بناءً على قولهم أن الإدراك المنفي في قوله تعالى ﴿ 5 6 7 8 9 : ﴾ بمعنى الرؤية [بيان تلبيس الجهمية ٣٢٣/٤]

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٤٢٨/٤

الوجه الثالث : ((معلوم أن العدم المحض يقال فيه "إنه لا يُرى"، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض **ولا يقال في العدم المحض "لا يدرك"**، وإنما يقال هذا فيما لا يدرك لعظمته لا لعدمه))[1]

(١) منهاج السنة النبوية ٣١٩/٢

المطلب الثاني: قولهم: إن الله أنكر على قوم موسى u وعابهم بسؤالهم الرؤيةَ، وهذا يدل على استحالتها

أورد هذه الشبهة بِشرٌ المريسي[١] كما ذكر ذلك الإمام الدارمي في رده عليه حيث قال مخاطباً إياه ((وأما أغلوطتك التي غالطتَ بها جُهَّالَ أصحابك في رؤية الله تعالى يوم القيامة فقلتَ: ألا ترى أن قوم موسى حين قالوا ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ © ﴾[٢] أخذتهم الصاعقة، وقالوا ﴿ { ~ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْـرَةً ﴾[٣] فأخذتكم الصاعقة، وقالوا ﴿ + , - . / 0 1 2 3 4 5 ﴾[٤] فادَّعيتَ أن الله أنكر عليهم ذلك وعابهم بسؤالهم الرؤية...))[٥]، وكذا أوردها القاسمُ بن إبراهيم الرسي[٦] حيث قال ((أن ذلك [أي الرؤية] مستحيل عليه تعالى...ولذلك قال تعالى ﴿ u v w x

---

(١) هو بشر بن غياث بن أبي كريمة العدوي مولاهم البغدادي المريسي، أبو عبدالرحمن. كان من كبار الفقهاء، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف وروى الحديث عن حماد بن سلمة وسفيان بن عيينة، ثم نظر في الكلام فغلب عليه وانسلخ عن الورع والتقوى حتى صار علماً من أعلام الجهمية في عصره، ولم يدرك الجهم بن الصفوان وإنما تلقف مقالاته من أتباعه. وقد اجتمع بشرٌ بالشافعي عندما قدم الشافعيُّ بغدادَ ونهاه عن تعلم علم الكلام وتعاطيه فلم يقبل بِشرٌ منه. توفي سنة ٢١٨هـ [انظر سير أعلام النبلاء ١٠/١٩٩ والبداية والنهاية ١٤/٢٣٣]

(٢) سورة النساء: ١٥٣

(٣) سورة البقرة: ٥٥

(٤) سورة الفرقان: ٢١

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٥٨

(٦) وهو القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الحسني العلوي الشهير بالرسي، أبو محمد، من أئمة الزيدية، بل هو إمام فرقة من فرق الزيدية اشتهرت بـ القاسمية نسبةً إليه، توفي ٢٤٦هـ، [انظر الأعلام ٥/١٧١ ومقدمة محقق رسائل العدل والتوحيد ١/٢١-٢٣]

y z { | } ﴿فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ © فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾[1]))[2]

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول: بيانه ~ أن محل النزاع هو الرؤية يوم القيامة، أما هذه الآية فمتعلقة بسؤال الرؤية في الدنيا. وقد نقل في كتابه بيان تلبيس الجهمية[3] ردَّ الإمام الدارمي على هذه الشبهة، قال الدارمي ~ ((فيقال لهذا المريسي: تقرأ كتاب الله وقلبك غافل عما يتلى عليك فيه، ألا ترى أن أصحاب موسى سألوا موسى رؤيةَ الله في الدنيا إلحافاً فقالوا ﴿ { ~ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً ﴾ ولم يقولوا حتى نرى الله في الآخرة ولكن في الدنيا، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم وسؤالهم ما حظره على أهل الدنيا، ولو قد سألوه رؤيته في الآخرة كما سأل أصحاب محمد > لم تصبهم تلك الصاعقة، ولم يقل لهم إلا ما قال محمد > لأصحابه إذ سألوه هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال «نعم لا تضارون في رؤيته»، فلم يعبهم الله ولا رسوله بسؤالهم عن ذلك، بل حسَّنه لهم وبشَّرهم بشرى جميلة، كما رويتَ أيها المريسي عنه، وقد بشَّرهم الله بها قبله في كتابه فقال ﴿ (* + , - . / ﴾[4] وقال للكفار ﴿ T U V W X Y ﴾[5]))[6]

(١) سورة النساء: ١٥٣

(٢) أصول العدل والتوحيد ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/٢٢١

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٠٧

(٤) سورة القيامة: ٢٢ - ٢٣

(٥) سورة المطففين: ١٥

(٦) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٥٨-٥٩ وقد نقله شيخ الإسلام في بيان بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٠٨-٤٠٩

الوجه الثاني : بيانه[١] ~ أن أصحاب موسى إنما سألوه **تعنتاً** على طريق الإنكار لنبوة موسى عليه السلام وترك الإيمان به حتى يروا الله، كما هو حال المشركين في قولهم ﴿ P Q R S T U V W X ﴾[٢]، وأن الله لو أجابهم بما طلبوا لن يؤمنوا.

قال شيخ الإسلام ~ «بيّن سبحانه أن المشركين سألوه إنزال كتاب وأن أهل الكتاب سألوه ذلك وبين سبحانه أن الطائفتين لا تؤمن إذا جاءهم ذلك، **وإنما سألوه تعنتا** فقال عن المشركين ﴿ وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ ´ µ ¶ ¸ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾[٣] وذكر عن أهل الكتاب أنهم سألوا موسى أكبر من ذلك وهو رؤية الله جهرةً فقال ﴿ u v w x y z { | } فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ © فَأَخَذَتْهُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ﴾ ...»[٤] فإن إنزال الكتاب وتفجير الأرض ينبوعاً ليس من الأمور المستحيلة —كما أن الرؤية كذلك-

الوجه الثالث : بيانه ~ أن قوم موسى عليه السلام لم يكونوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها، لأن هذا أمر مستقر في فطر الناس لا يشكون في أن الله تعالى قادر على أن يريهم نفسه، والصحابة إنما يشكون هل يكون ذلك أو لا يكون؛ كما سألوا النبي > هل نرى ربنا يوم القيامة؟، قال ~ «ولهذا سأل موسى عليه السلام ربَّه الرؤيةَ وسأل قومُه أن يروا الله جهرةً كما سألوا سائر الآيات، فإنهم وإن كانوا مذمومين على مسألة الآيات فليسوا مذمومين على علمهم بأن الله قادر عليها كما يسأل الرجل ما لا يصلح وهو من

---

(١) انظر الجواب الصحيح ٦/٤٣٧-٤٣٩
(٢) سورة الإسراء: ٩٠
(٣) سورة الأنعام: ٧
(٤) الجواب الصحيح ٦/٤٣٨-٤٣٩

الاعتداء في الدعاء، مثل أن يسأل منازل الأنبياء ونحو ذلك فإن الله قادر على ذلك، ولكن مسألة هذا عدوان))[١]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٣٢٣

المطلب الثالث : ادعاؤهم أن أحاديث الرؤية من أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم

وقد حاول المعتزلة رد أحاديث الرؤية المتواترة بأساليب شتى، منها أن أحاديث الرؤية من أخبار الآحاد التي لا تفيد العلم، قال ابن رشد –كما نقل كلامه شيخ الإسلام ~ -((ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها فشنع الأمر عليهم... فاضطروا ... إلى رد الشرع المنقول، وأعلُّوا الأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم))[1]، وقد صرَّح بذلك إمامهم القاضي عبد الجبار حيث قال ((ومما يتعلقون به أخبار مروية عن النبي –صلى الله عليه وآله- وأكثرها يتضمن الجبر والتشبيه، فيجب القطع على أنه > لم يقله، وإن قاله فإنه قاله حكايةً عن قوم، والراوي حذف الحكاية ونقل الخبر، ومن جملتها –وهو أشف ما يتعلقون به- ما يروى عن النبي > أنه قال «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»، ولنا في الجواب عن هذا ... أن يقال : **إن صح هذا الخبر وسُلِّم فأكبر ما فيه أن يكون خبراً من أخبار الآحاد، وخبر الواحد مما لا يقتضي العلم**، ومسألتنا طريقها القطع والثبات. وإذا صحت هذه الجملة بطل ما يتعلقون به))[2]

وقد ناقشهم شيخ الإسلام ~ في جهتين، ناقشهم في دعواهم أن أحاديث الرؤية من أخبار الآحاد، وناقشهم في دعواهم أن أخبار الآحاد لا تقتضي العلم.

أما مناقشته ~ في دعواهم عدم تواتر أحاديث الرؤية فمن وجوه؛

الوجه الأول : ذكر ~ الصحابةَ الكثير الذين رووا أحاديث الرؤية، منهم جرير بن عبد الله وأبو هريرة وأبو سعيد الخدري وأبو موسى الأشعري وجابر بن عبدالله وابن عمر وأبو بكر الصديق وعبادة بن الصامت وابن عباس وأنس بن مالك وعمار بن ياسر

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٣ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤٣٧/٢ ودرء التعارض ٢٢٧/٦

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٦٨-٢٦٩

ﷺ[1]، وقد تقدم[2] أن شيخ الإسلام نص على تواتر أحاديث الرؤية في مواضع من كتبه، وقد قال ~ ((الأخبار في هذا الباب –وهو باب الأمور الخبرية والعلمية- ثلاثة أقسام؛ أحدها : متواتر لفظاً ومعنىً، والثاني : مستفيض متلقًّى بالقبول، والثالث : خبر الواحد العدل الذي يجب قبوله.

أما الأول فمثلُ الأحاديث الواردة في عذاب القبر وفتنته، وفي الشفاعة، وفي الحوض، ونحو ذلك. فإن هذه متواترة في باب الأمور الخبرية كتواتر الأحاديث الواردة في فرائض الزكاة والصوم والصلاة والحج والمناسك، وفي رجم الزاني ونصاب السرقة ونحو ذلك. **وأبلغ منها الأحاديث الواردة في رؤية** الله تعالى في الآخرة... لِنَقْلِ ذلك عنه > بعبارات متنوعة من وجوه كثيرة يمتنع بمثلها في العادة التواطؤ على الكذب أو وقوع الغلط))[3]

الوجه الثاني : بيانه ~ أنه لقلة معرفة المعتزلة بالأحاديث يوجد مِنْ أكابر شيوخهم مَنْ ((يعتقد أنه ليس في الرؤية إلا حديثٌ واحد، وهو حديث جرير، ولا يعلم أن فيها ما شاء

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١٠-٤١٧، وقد سبق أن أحاديث الرؤية رواها نحو من عشرين صحابياً

(2) انظر مجموع الفتاوى ٣/٣٩٠، ٦/٤٦٩، ومنهاج السنة النبوية ٣/٣٤١، بيان تلبيس الجهمية ٢/٣٩٢ و٣/٥٧٤

(3) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٣٦

وما ذكره شيخ الإسلام ~ هذا يوافق ما ذكره أبو الحسن الأشعري ~ حيث قال ((ورُوِيَت الرؤيةُ عن رسول الله > من طرق مختلفة عدة رواها أكثر من خبر الرجم، ومن عدة من روى أن النبي > قال «لا وصية لوارث»، ومن عدة رواة المسح على الخفين، ومن عدة رواة قول رسول الله > «لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها»، وإذا كان الرجم وما ذكرناه سُنَنًا عند المعتزلة كانت الرؤية أولى أن تكون سنة لكثرة رواها ونقلتها يرويها خلف عن سلف)) [الإبانة عن أصول الديانة ١٦]

الله من الأحاديث الثابتة المتلقاة بالقبول))(١)، فلا يُستغرب من دعواهم عدمَ تواتر أحاديث الرؤية

الوجه الثالث: بيانه ~ أنه مما يدل على تواتر أحاديث الرؤية أن الشيخين ((البخاري ومسلماً مع كونهما مختصِرَيْنِ قد رويا فيه عدداً جيداً من ذلك))(٢)

الوجه الرابع: ويؤكد شيخ الإسلام تواتر أحاديث الرؤية بذكر ما تواتر عن السلف والأئمة في إثباتهم للرؤية(٣)

وأما مناقشته في دعواهم أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم فمن وجوه؛

الوجه الأول: بيانه ~ ((أنه من الأخبار ما لم يروِه إلا الواحد العدل ونحوه، ولم يتواتر لا لفظه ولا معناه، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملاً به أو تصديقاً له كخبر أبي

---

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٣٨

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٣٨

(٣) حيث نقل ذلك عن أبي سعيد عثمان الدارمي، قال شيخ الإسلام ((وذكر [يعني الدارمي] الآثارَ عن [أبي بكر] الصديق وحذيفة وأبي موسى وابن أبي ليلى والضحاك وعامر بن سعد في تفسير الزيادة [في قوله تعالى ﴿ " # $ % ﴾ يونس: ٢٦] أنها النظر إلى وجه الله تعالى...وذكر أيضاً النظر إليه عن عمار وأنس والضحاك وعكرمة وكعب الأحبار وعمر بن عبد العزيز، والذي تركه من ذلك أكثر مما رواه)) [بيان تلبيس الجهمية ٢/٤١٨-٤٢٤، وانظر هذه الآثار في الرد على الجهمية للدارمي صفحة ٩٩ وما بعدها]، ونقل كلام الدارمي ((وقال بعضهم: إنا لا نقبل هذه الآثار، قلت [أي الدارمي] أجل، ولا كتاب الله تعالى تقبلون، أراكم إن لم تقبلوها أتشكون أنها مروية عن السلف مأثورة عنهم مستفيضة فيهم يتوارثونها عن أعلام الناس وفقهائهم قرنًا بعد قرن؟، قالوا: نعم، قلنا: فحسبنا بإقراركم بها عليكم حجة لدعوانا أنها مشهورة مروية تداولها العلماء والفقهاء، فهاتوا عنهم مثلها حجة لدعواكم التي كذَبَتْها الآثارُ كلُّها فلا تقدرون أن تأتوا فيها بخبر ولا أثر)) [الرد على الجهمية للدارمي ١٠٦ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٢٥]

هريرة رضي الله عنه «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»(١)، فهذا يفيد العلم اليقيني أيضاً عند جماهير أمة محمد من الأولين والآخرين، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة... والحجة على قول الجمهور أن تلقي الأمة للخبر تصديقاً وعملاً إجماعٌ منهم، والأمة لا تجتمع على ضلالة))(٢)، وقال ~ ((ومن الحديث الصحيح ما تلقاه المسلمون بالقبول فعملوا به كما عملوا بحديث الغُرَّة(٣) في الجنين، وكما عملوا بأحاديث

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب النكاح، باب لا تنكح المرأة على عمتها، رقم ٥١١٠] ومسلم في صحيحه [كتاب النكاح، باب تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم ١٤٠٨]

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٣-٤٤

(٣) الغرة عند العرب أنفس شيء يملك وأفضله، والفرس غرة مال الرجل والعبد غرة ماله والبعير النجيب غرة ماله [انظر تاج العروس ٢٢١/١٣]، قال ابن الأثير ((وأصل الغرة البياض الذي يكون في وجه الفرس، وكان أبو عمرو بن العلاء يقول: الغرة عبد أبيض أو أمة بيضاء وسمي غرة لبياضه فلا يقبل في الدية عبد أسود ولا جارية سوداء، وليس ذلك شرطًا عند الفقهاء وإنما الغرة عندهم ما بلغ ثمنه نصف عشر الدية من العبيد والإماء. وإنما تجب الغرة في الجنين إذا سقط ميتًا فإن سقط حيًّا ثم مات ففيه الدية كاملةً)) [النهاية في غريب الأثر ٣٥٣/٣]. وقد ورد الحديث في الغرة في الجنين عن **أبي هريرة** رضي الله عنه أن رسول الله > قضى في امْرأَتَيْنِ من هُذَيْلٍ اقْتَتَلَتَا فَرَمَتْ إحداهما الأخرى بحجر فأصاب بطنَها وهي حامل فقتلتْ ولدَها الذي في بطنها فاختصموا إلى النبي > فقضى أنّ دية ما في بطنها غُرَّةٌ عَبْدٌ أو أَمَةٌ [أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الطب، باب الكهانة، رقم ٥٧٥٨، ومسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين، رقم ١٦٨١]
وكذا ورد عن المغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة رضي الله عنهما [أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما جاء في اجتهاد القضاة بما أنزل الله تعالى، رقم ٧٣١٧، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القسامة والمحاربين والقصاص والديات، باب دية الجنين، رقم ١٦٨٢]
فهذا الحديث تلقاه المسلمون بالقبول مع أنه لم يروِه إلا أبو هريرة والمغيرة بن شعبة ومحمد بن مسلمة رضي الله عنهم

الشُّفعة[١] وأحاديث سجود السهو ونحو ذلك، فهذا يفيد العلم ويجزم بأنه صدق لأن الأمة تلقَّتْه بالقبول تصديقًا وعملاً بموجبه، والأمة لا تجتمع على ضلالة، فلو كان في نفس الأمر كذبا لكانت الأمة قد اتفقت على تصديق الكذب والعمل به وهذا لا يجوز عليها))[٢]

و((جمهور أحاديث البخاري ومسلم من هذا الباب))[٣] ((فإن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور أحاديث الكتابين، وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث، فإجماع أهل العلم بالحديث على أن هذا الخبر صدق كإجماع الفقهاء على أن هذا الفعل حلال أو حرام أو واجب. وإذا أجمع أهل العلم على شيء فسائر الأمة تبع لهم، فإجماعهم معصوم لا يجوز أن يجمعوا على خطأ))[٤]، وقد سبق أن البخاري ومسلماً قد أكثَرَا من ذكر أحاديث الرؤية في صحيحيهما مع أنهما مختصِران

---

(١) الشُّفْعَة في الاصطلاح ((استحقاقُ الشريكِ انتزاعَ حصَّةِ شريكِه المنتقلةِ عنه من يدِ من انتقلتْ إليه، وهي ثابتة بالسنة والإجماع)) [المغني ٤٣٥/٧]، ((والمعنى في ذلك أن أحد الشريكين إذا أراد أن يبيع نصيبه وتمكن من بيعه لشريكه وتخليصه مما كان بصدده من توقع الخلاص والاستخلاص، فالذي يقتضيه حُسن العِشرة أن يبيعه منه، ليصل إلى غرضه من بيع نصيبه وتخليص شريكِه من الضرر، فإذا لم يفعل ذلك وباعه لأجنبي سلط الشرع الشريكَ على صرف ذلك إلى نفسه)) [المغني ٤٣٥/٧-٤٣٦]

وقد ورد حديث الشفعة عن جابر ﵁ [أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب البيوع، باب بيع الشريك من شريكه، رقم ٢٢١٣، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب الشفعة، رقم ١٦٠٨] أن رسول الله ﷺ قضى بالشفعة في كل ما لم يُقْسَمْ، فإذا وقعتْ الحدودُ وصُرِّفَتْ الطرُق فلا شُفْعَةَ. ومع هذا تلقاه المسلمون بالقبول وأجمعوا على العمل به. قال ابن المنذر ((أجمعوا على إثبات الشفعة للشريك الذي لم يقاسم فيما بيع من أرض أو دار أو حائط)) [الإجماع لابن المنذر ١٣٦]

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/١٨-١٧

(٣) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٣-٤٤

(٤) مجموع الفتاوى ١٧/١٨

الوجه الثاني : بيانه ~ أن ((المنازع بنى هذا على أصله الواهي أن العلم بمخبر الأخبار لا يحصل إلا من جهة العدد، فلَزِمَه أن يقول : "ما دون العدد لا يفيد [العلم] أصلاً"، وهذا غلطٌ))(١) فإن ((التواتر لا يشترط فيه عددٌ معيَّنٌ على القول الصحيح، فيتصل بعض هذا القسم(٢) بالقسم الأول(٣) إذا كان ما رواه الواحد والاثنان قد يحصل به العلم، فيكون متواتراً باعتبار صفاتهم وغيرها من القرائن، وكثير من الناس لا يسميه متواتراً، بل يجعل ما رواه الأربعة من أخبار الآحاد مطلقاً ويتوقف فيما رواه الخمسة... وللناس في العدد أقوال كثيرة؛ سبعة واثنا عشر وأربعون وثلاثمائة وبضعة عشر، وغير ذلك مما حُكِيَتْ، ولا أعلم بها قائلاً مُعَيَّناً ولا حجةً تذكر))(٤)

وقال ~ ((وأما عدد ما يحصل به التواتر فمن الناس من جعل له عددًا محصورًا، ثم يفرق هؤلاء فقيل أكثر من أربعة، وقيل اثنا عشر، وقيل أربعون، وقيل سبعون، وقيل ثلاثمائة وثلاثة عشر، وقيل غير ذلك، وكل هذه الأقوال باطلة لتكافئها في الدعوى. والصحيح الذى عليه الجمهور أن التواتر ليس له عدد محصور.

والعلم الحاصل بخبر من الأخبار يحصل في القلب ضرورةً كما يحصل الشبع عقيب الأكل والري عند الشرب، وليس لما يشبع كل واحد ويرويه قدر معين، بل قد يكون الشبع لكثرة الطعام وقد يكون لجودته كاللحم وقد يكون لاستغناء الآكل بقليله، وقد يكون لاشتغال نفسه بفرح أو غضب أو حزن ونحو ذلك. كذلك العلم الحاصل عقيب الخبر، **تارةً** يكون لكثرة المخبرين وإذا كثروا فقد يفيد خبرهم العلم وإن كانوا كفارًا، **وتارةً** يكون لدينهم وضبطهم فرب رجلين أو ثلاثة يحصل من العلم بخبرهم ما لا يحصل بعشرة

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٦

(٢) أي الخبر المستفيض الذي رواه أقل من العدد و لم يتواتر لا لفظه ولا معناه، وهو الخبر الذي احتف بالقرائن

(٣) أي الخبر المتواتر الذي رواه عدد المتواتر

(٤) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٧

وعشرين لا يوثق بدينهم وضبطهم، **وتارةً** قد يحصل العلم بكون كل من المخبرين أخبر بمثل ما أخبر به الآخر مع العلم بأنهما لم يتواطآ وأنه يمتنع في العادة الاتفاق في مثل ذلك مثل من يروى حديثا طويلا فيه فصول ويرويه آخر لم يلقه، **وتارةً** يحصل العلم بالخبر لمن عنده الفطنة والذكاء والعلم بأحوال المخبرين وبما أخبروا به ما ليس لمن له مثل ذلك، **وتارةً** يحصل العلم بالخبر لكونه روى بحضرة جماعة كثيرة شاركوا المخبر في العلم و لم يكذبه أحد منهم فإن الجماعة الكثيرة قد يمتنع تواطؤهم على الكتمان كما يمتنع تواطؤهم على الكذب.

وإذا عُرف أن العلم بأخبار المخبرين له أسباب غير مجرد العدد عُلم أن من قيد العلم بعدد معين وسوى بين جميع الأخبار في ذلك فقد غلط غلطا عظيما))[1]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن خبر الواحد قد يكون متواتراً عند المحدثين –وإن كان غيرهم لا يرون ذلك- فالعبرة بقول أهل الشأن وغيرهم يتبعونهم. قال ~ ((فأهل العلم بالحديث والفقه قد تواتر عندهم من السنة ما لم يتواتر عند العامة كسجود السهو ووجوب الشفعة وحمل العاقلةِ العقلَ[2] ورجم الزاني المحصن **وأحاديث الرؤية** وعذاب القبر والحوض والشفاعة وأمثال ذلك. وإذا كان الخبر قد تواتر عند قوم دون قوم وقد يحصل العلم بصدقه لقوم دون قوم، فمن حصل له العلم به وجب عليه التصديق به والعمل بمقتضاه كما يجب ذلك في نظائره، ومن لم يحصل له العلم بذلك فعليه أن يسلم

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/٥٠-٥١

(٢) قال ابن الأثير ~ ((قد تكرر في الحديث ذكرُ "العقل والعقول والعاقلة"، أما العقل فهو الدِّية، وأصله : أن القاتل كان إذا قتل قتيلا جمع الدية من الإبل، فعقلها بفناء أولياء المقتول، أي شدَّها في عُقُلِها لِيُسلِّمها إليهم ويقبضوها منه، فسُمِّيَت الدية عقلا بالمصدر. يقال عقل البعير يعقله عقلا وجمعها عقول، وكان أصل الدية الإبل ثم قُوِّمَتْ بعد ذلك بالذهب والفضة والبقر والغنم وغيرها. والعاقلة هي العَصَبَة والأقارب من قبل الأب الذين يعطون دية قتيل الخطأ، وهي صفة جماعة عاقلة. وأصلها اسمُ فاعلةٍ من العقل وهي من الصفات الغالبة)) [النهاية في غريب الحديث ٣/٢٧٨]

ذلك لأهل الإجماع الذين أجمعوا على صحته، كما على الناس أن يسلموا الأحكام المجمع عليها إلى من أجمع عليها من أهل العلم، فإن الله عصم هذه الأمة أن تجتمع على ضلالة وإنما يكون إجماعها بأن يسلم غير العالم للعالم إذ غير العالم لا يكون له قول وإنما القول للعالم، فكما أن من لا يعرف أدلة الأحكام لا يعتد بقوله، فمن لا يعرف طرق العلم بصحة الحديث لا يعتد بقوله بل على كل من ليس بعالم أن يتبع إجماع أهل العلم))(١)

الوجه الرابع : بيانه ~ أن المنكرين للرؤية يوافقون أهل السنة المثبتة للرؤية على وجوب العمل بخبر الواحد وإن كانوا يرون عدم الجزم بصدقه -أي وإن لم يكن صحيحاً في الباطن-. فيلزم من هذا أنه ((لو جاز أن يكون في الباطن كَذِباً وقد وجب عليهم العمل بما هو كذب))(٢)

الوجه الخامس : بيانه ~ أن خبر الواحد الذي لم يحتف بالقرائن ولم يُفِدناَ إلا غلبة الظن اعتقدنا غلبة الظن بها. قال ~ ((علينا أن نقدر الحديثَ قَدَرَه، فإذا غلب على الظن صدقُه اعتقدنا اعتقاداً راجحاً مضمونه، ولم نجزم به جزمَنا بالمتيقِّن صدقُه -كما نقول في أدلة الأحكام الظواهر والأقيسة-. وخبر الواحد المجرَّد إذا لم يُفِدْنا إلا غلبة الظن اعتقدنا غلبة الظن بها، وهذا هو الواجب، بل هذا في الأمور الخبرية أجود، لأنه لا يترتب على ذلك فسادٌ ولا مضرةٌ إذ كنا لا نُوجب به عملاً ولا نُحرِّمه وإنما نظن مضمونه... وهذا مما اتفق عليه سلف الأمة وأئمة الإسلام أن الخبر الصحيح مقبول مصدَّق في جميع أبواب العلم، لا يفرَّق بين المسائل العلمية والخبرية، ولا يُرَدُّ الخبر في باب من الأبواب سواءً كانت أصولاً أو فروعاً بكونه خبرَ واحدٍ، فإن هذا من محدثات أهل البدع المخالفة للسنة والجماعة))(٣)

---

(١) مجموع الفتاوى ١٨/٥١

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٥-٤٦

(٣) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤٩-٥٠

الوجه السادس: بيانه ~ أن هذه الأحاديث موافقة للقرآن وتفسيرها له فهي تفيد العلم، قال ~ ((الأحاديث الواردة الصحيحة في هذا الباب[1] توافق القرآن ويطابقها، ويدل على ما دلت عليه، وإنما الحديث مع القرآن بمنزلة الحديث مع الحديث الموافق له والآية مع الآية الموافقة لها))[2]

(١) يقصد ~ الأحاديث الواردة في مباحث الصفات كلها لا ما يتعلق بالرؤية فقط

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية ٤

المطلب الرابع : تأويلهم للرؤية بزيادة العلم

هذا التأويل تفوه به بشر المريسي الجهمي كما ذكر ذلك الإمام الدارمي في رده عليه، قال ~ ((ثم انتدب المريسي الضال لرد ما جاء عن رسول الله > في الرؤية في قوله «إنكم سترون ربكم يوم القيامة لا تضامون في رؤيته كما لا تضامّون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر» فأقر الجاهلُ بالحديث وصحَّحه وثبَّت روايتَه عن النبي > ثم تلطف لرده وإبطاله بأقبح تأويل وأسمج تفسير، ولو قد رد الحديث أصلا كان أعذر له من تفاسيره هذه المقلوبة التي لا يوافقه عليها أحد من أهل العلم ولا من أهل العربية، فادعى الجاهل أن تفسير قول رسول الله > «إنكم سترون ربكم لا تضامون في رؤيته» تعلمون أن لكم ربًّا لا تشكون فيه كما لا تشكون في القمر أنه قمر -لا على أن أبصار المؤمنين تدركه جهرةً يوم القيامة، لأنه نفى ذلك عن نفسه بقوله ﴿ 5 6 7 ﴾[1]-، قال [المريسي] وليس على معنى المشبهة، فقوله «ترون ربكم» **تعلمون أن لكم ربًّا لا تعتريكم فيه الشكوك والريب**، ألا ترون أن الأعمى يجوز أن يقال : "ما أبصره" أي "ما أعلمه" وهو لا يبصر شيئًا، ويجوز أن يقول الرجل : نظرت في المسألة، وليس للمسألة جسم ينظر إليه، فقوله نظرت فيها رأيت فيها، فتوهمت المشبهةُ[2] الرؤيةَ جهرةً وليس ذلك من جهة العيان))[3]

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣

(٢) قال الدارمي ~ ((والعجب من جهلك بظاهر لفظ رسول الله > إذ تتوهم في رؤية الله جهرةً أنها كرؤية الشمس والقمر، ثم تدعي أنه من توهُّم من سمَّيتَهم بجهلك مشبهةً، فرسول الله > في دعواك أول المشبهة، إذ شبَّه رؤيته برؤية الشمس والقمر كما شبهه أولئك المشبهون في دعواك)) [رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٥٨]

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٥٥-٥٦، وقد نقل كلامه هذا شيخُ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٠٠-٤٠١

وتبع بشراً إمامُ المعتزلة القاضي عبد الجبار حيث قال ((ثم نتأوله نحن على وجه يوافق دلالة العقل فنقول: المراد به «سترون ربكم يوم القيامة» أي ستعلمون ربكم يوم القيامة كما تعلمون القمر ليلة البدر، وعلى هذا قال «لا تضامون في رؤيته» أي لا تشكون في رؤيته فعقبه بالشك، ولو كان بمعنى رؤية البصر لم يجز ذلك. والرؤية بمعنى العلم مما نطق به القرآن وورد به الشعر، فقال الله تعالى ﴿ 3 4 5 6 7 8 9 ﴾(١)، وقال ﴿] ^ _ ` a b c ﴾(٢)، وقال ﴿ c d e f g h i j k l n o p q r s u v ﴾(٣)))(٤)، وكذا الزمخشري حيث قال ((يريد بقوله ﴿ أَرِنِى © إِلَيْكَ ﴾(٥) عرِّفْني نفسك تعريفاً واضحاً جلياً كأنها إراءة في جلائها بآية مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفتك، ﴿ © إِلَيْكَ ﴾ أعرفك معرفةَ اضطرارٍ كأني أنظر إليك، كما جاء في الحديث «سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر» بمعنى ستعرفونه معرفةً جليةً هي في الجلاء كإبصاركم القمر إذا امتلأ واستوى))(٦)

وسبق أن ذكرت أن بعض الأشاعرة كالغزالي والرازي يرون هذا التأويل —مع دعواهم الإنكارَ على نفاة الرؤية مطلقاً، وما قول نفاة الرؤية إلا تأويل الرؤية بزيادة العلم-

وقد بين شيخ الإسلام ~ أن من سلك هذا التأويل فقد سلك مسلكَ الفلاسفة القائلين بأن ((الصفة هي الموصوف ويجعلون إحدى الصفتين هي الأخرى، ويقولون إن

---

(١) سورة الفرقان: ٤٥

(٢) سورة الفيل: ١

(٣) سورة الأنبياء: ٣٠

(٤) شرح الأصول الخمسة ٢٧٠

(٥) سورة الأعراف: ١٤٣

(٦) الكشاف ٢/٥٠٦-٥٠٧

نفس العلم هو نفس اللذة وهو نفس العالم وهو الملتذ، وهذا مما يعلم بطلانه بصريح المعقول»[١]، فليس هذا التأويل إلا يدل على تأثر هؤلاء المعطلة -من الجهمية والمعتزلة وبعض الأشاعرة- بهؤلاء الفلاسفة. قال ~ «والذين سلكوا مسلك المتفلسفة من أهل التصوف والكلام وأثبتوا لذة المعرفة بالله ولذة النظر إليه في الآخرة جعلوا ذلك هو نفس العلم بوجوده أو نحو ذلك، كما يَذكر ذلك أبو حامد الغزالي ومن حذا حذوه.

وقد سلك هذا المسلك أبو نصر الفارابي وغيرُه من الفلاسفة، فأقروا بما أخبر به الرسول من رؤية الله في الآخرة، وفسَّروا الرؤية بهذا المعنى الذي أثبتوه على أصولهم الفاسدة.

وهؤلاء -الذين خلطوا الفلسفة بالكلام- وإن كانوا أقرب إلى الحق المعقول والمنقول منهم فلم يثبتوا لله كل ما يستحقه من الأسماء والصفات كما نطق بذلك الكتاب والسنة، ولا أثبتوا كل ما جاءت به الرسل من محبته وعبادته ولذة النظر إليه كما أثبت ذلك سلف الأمة وأئمتها وأهل السنة والحديث»[٢]، وقال في موطن آخر «وأبو حامد يذكر في كتبه هو وأمثاله الرؤية وأنها أفضل أنواع النعيم، ويذكر كشف الحجب وأنهم يرون وجه الله، ولكن هذا كله يريد به ما تقوله الجهمية والفلاسفة، فإن الرؤية عندهم ليست إلا العلم، لكن كما أن الإنسان قد يرى الشيء بعينيه وقد يمثل له خياله إذا غاب عنه فهكذا العلم، ففي الدنيا ليس عندهم من العلم إلا مثال كالخيال في الحساب، وفي الآخرة يعلمونه بلا مثال وهو عندهم وجود لا داخل العالم ولا خارجه، وكشف الحجاب عندهم رفع المانع الذي في الإنسان من الرؤية، وهو أمر عدمي، فحقيقته جعل العبد عالما **وهذا كله مما تقول به الفلاسفة والباطنية**»[٣]

(١) الصفدية ٥١٦

(٢) الصفدية ٥١٦

(٣) مجموع الفتاوى ١٤/١٦٣-١٦٤

وقد بيّن شيخ الإسلام ~ أن من اطلع على نصوص الرؤية الكثيرة المتنوعة الدلالة وجد أن هذا التأويل تأباه تلك النصوص. قال ~ ((أما دعواه ودعوى غيره من الجهمية والمعتزلة ونحوهم أن الرؤية التي أخبر بها الرسول مزيد علم، فمن سمع النصوص علم بالاضطرار أن الرسول إنما أخبر برؤية المعاينة))(١)، ونقل ~ عن الإمام الدارمي - في رده على المريسي- ما يدل على بطلان هذا التأويل، وهو قوله ((فيقال لك أيها المريسي : أقررت بالحديث وثــبَّــتَّه عن رسول الله > فأخذ الحديثُ بحلقك لمَّا أن رسول الله > قد قرن التفسير بالحديث فأوضحه ولخصه فجمعهما جميعًا في إسناد واحد، حتى لم يدع لمتأول فيه مقالاً وأخبر أنه رؤية العيان نصًّا كما توهم هؤلاء الذين تُسَمِّيهم بجهلك مشبهةً. فالتفسير فيه مأثور مع الحديث، **وأنت تُفَسِّره بخلاف ما فسره الرسول من غير أثر تأثره عمن هو أعلم منك**، فأي شقي من الأشقياء وأي غَوِيٍّ من الأغوياء يترك تفسير رسول الله > المقرون بحديثه المعقول عند العلماء الذي يصدقه ناطق الكتاب ثم يقبل **تفسيرَك المحال الذي لا تأثره إلا عن من هو أجهل منك وأضل؟**

أليس قد أقررت أن النبي > قال «ترون ربكم لا تضامون فيه كما لا تضامون في رؤية الشمس والقمر» [قلتَ] وإنما قال النبي > لأصحابه : "لا تشكون يوم القيامة في ربوبيته"، وهذا التفسير مع ما فيه من معاندة الرسول فهو محال خارج عن المعقول، لأن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن والكافر يومَ القيامة، فكل مؤمن وكافر يعلم يومئذ أنه ربهم، لا يعتريهم في ذلك شك. فيقبل الله ذلك من المؤمن ولا يقبله من الكافرين ولا يعذرهم يومئذ بمعرفتهم ويقينهم به في ذلك اليوم. فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتريه في ربوبيته شك؟.

أو ما علمت أيها المريسي أنه من مات ولم يعرف قبل موته أن الله ربه في حياته حتى يعرفه بعد مماته فإنه يموت كافرًا؟ ومصيره إلى النار أبدًا؟ ولن ينفعه الإيمان يوم القيامة بما يرى من آياته إن لم يكن آمن به من قبل. فما موضع بشرى رسول الله > المؤمنين

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٥٢

برؤية ربهم يوم القيامة؟ إذ كل مؤمن وكافر في الرؤية يومئذ سواء عندك؟ إذ كلٌّ لا يعتريه في ذلك شكٌّ ولا ريبةٌ؟

أولم تسمع أيها المريسي قول الله تعالى ﴿ (* + , - . / 0 ﴾[١] ﴿ = > ? @ A B D E F G I J K ﴾[٢]، فقد أخبر الله عن الكفار أنهم يومئذ موقنون، فكيف المؤمنين من أصحاب رسول الله > الذين سألوه «هل نرى ربنا؟» وقد علموا قبل أن يسألوه أن الله ربهم لا يعتريهم في ذلك شك ولا ريبة.

أو لم تسمع ما قال الله ﴿ 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ A B ﴾[٣] يقال في تفسيره إنها طلوع الشمس من مغربها، فإذا لم ينفع الرجل إيمانه عند الآيات في الدنيا فكيف ينفعه يوم القيامة فيستحق به النظر إلى الله ؟ فاعقِلْ أيها المريسي ما يجلب عليك كلامك من الحجج الآخذة بحلقك!))[٤]

وفي هذا الجواب القيم ثلاثة أوجه للرد هي:

الوجه الأول : هذا التأويل لم يؤثر عن النبي > —وإنما يخالفه- بل لم يؤثر عن السلف وإنما أُثر عمن هو أجهل وأضل من المريسي

الوجه الثاني : وهذا التفسير -مع ما فيه من معاندة الرسول > - فهو محال خارج عن المعقول، لأن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن والكافر يومَ القيامة، فكل مؤمن وكافر يعلم يومئذٍ أنه ربهم، لا يعتريهم في ذلك شك

---

(١) سورة السجدة: ١٢

(٢) سورة الأنعام: ٣٠

(٣) سورة الأنعام: ١٥٨

(٤) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٥٦-٥٧، وقد نقله شيخُ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٠٢-٤٠٥

الوجه الثالث : يقال لهم : فما موضع بشرى رسول الله > المؤمنين برؤية ربهم يوم القيامة؟ إذ كل مؤمن وكافر في الرؤية يومئذ سواء عندكم؟ إذ كلٌ لا يعتريه في شكٌ ولا ريبةٌ؟، فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندكم في معرفة الرب حينئذٍ؟

وذكر شيخ الإسلام ~ وجهاً آخر غير ما ذكره الدارمي، وهو

الوجه الرابع : بيانه ~ أنه إذا قلنا بهذا التأويل فلا حاجة للنبي > أن يقول «لا تضامّون في رؤيته» ولا «لا تضارُّون في رؤيته»، قال ~ ((وأما إذا جعل الرؤية من جنس العلم فجنس هذه لا يبقى فيها ضرر ولا ضيم ولا يلحق فيها زحمة ولا مشقة ...، أو كالعلم عديم الفائدة بعيد المناسبة لا يليق بمن هو من آحاد الناس فضلاً عن أكمل الخلق وأعظمهم معرفةً وبيانًا -صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين-))(١)

---

(١) بغية المرتاد ٥٣٠-٥٣١

المطلب الخامس : تأويلهم للقاء الله بلقاء الجزاء من الله

سبق أن من أدلة ثبوت الرؤية الآياتِ الدالَّةَ على لقاء الله سبحانه كقوله ﴿ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴾[1] وقوله ﴿ u v w x y z | { ~ لَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَزْنًا ﴾[2]، وقوله ﴿ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ ﴾[3] وقوله ﴿ مَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ ٱللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ لَأَٰتٍ ﴾[4]، و((الإخبار بلقاء العباد لربهم مذكور في كتاب الله في قريب من عشرين موضعاً))[5]، وكذا اشتهر ذكر اللقاء في غير حديث من كلام سيد المرسلين كقوله > في دعائه «ولقاؤك حق»[6] وقوله «من أحبَّ لقاءَ الله أحبَّ الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»[7]. ثم إنه ((قد جاء في الكتاب والسنة ألفاظ من نحو ((لقاء الله)) كقوله ﴿ وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَٰدَىٰ كَمَا خَلَقْنَٰكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾[8] وقوله ﴿ = > ? @ A B D E F G I J K ﴾[9] وقوله

(١) سورة البقرة: ٤٦

(٢) سورة الكهف: ١٠٥

(٣) سورة البقرة: ٢٢٣

(٤) سورة العنكبوت: ٥

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١٣/٨

(٦) سبق تخريجه

(٧) وقد ورد هذا الحديث عن عبادة بن صامت وعائشة وأبي موسى الأشعري ﵃، أخرج البخاري أحاديثهم الثلاثة في صحيحه [كتاب الرقاق، باب من أحبَّ لقاءَ الله أحبَّ الله لقاءه، رقم ٦٥٠٧ و٦٥٠٨] ومسلم في صحيحه [كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحبَّ لقاءَ الله أحبَّ الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه، رقم ٣٦٨٣، ٢٦٨٤، ٢٦٨٦]، وورد أيضاً عن أبي هريرة ﵁ كما أخرجه مسلم في صحيحه رقم ٢٦٨٥

(٨) سورة الأنعام: ٩٤

(٩) سورة الأنعام: ٣٠

﴿ < = > ? @ A B C D E ﴾[(١)] وقوله ﴿ _ ` a ﴾[(٢)] وقوله ﴿ O P Q R S T U V W X ﴾[(٣)] وقوله وقوله ﴿ كَلَّا لَا وَزَرَ ﴿١١﴾ إِلَىٰ ´ µ ¶ ﴾[(٤)] وقوله ﴿ m n o p ﴾[(٥)] وقوله ﴿ C D E F G ﴾[(٦)] وقوله ﴿ B C ﴾[(٧)] وقوله ﴿ إِنَّ إِلَيْنَآ إِيَابَهُمْ ﴿٢٥﴾ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُم ﴾[(٨)]))[(٩)]

قال شيخ الإسلام ~ ((أما "اللقاء" فقد فسَّره طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة بعد السلوك والمسير، وقالوا: إن لقاء الله يتضمن رؤيته سبحانه وتعالى، واحتجوا بآيات اللقاء على من أنكر رؤية الله في الآخرة من الجهمية كالمعتزلة وغيرهم))[(١٠)]، وقال ابن القيم ~ ((أجمع أهل اللسان

---

(١) سورة الكهف: ٤٨

(٢) سورة الفجر: ١٤

(٣) سورة النور: ٣٩

(٤) سورة القيامة: ١١ - ١٢

(٥) سورة العلق: ٨

(٦) سورة البقرة: ١٥٦

(٧) سورة المائدة: ١٨

(٨) سورة الغاشية: ٢٥ - ٢٦

(٩) مجموع الفتاوى ٤٦٥/٦-٤٦٦

(١٠) مجموع الفتاوى ٤٦٢/٦ وانظر بيان تلبيس الجهمية ٥٢/٨

وقد اعترف إمام الأشاعرة المتأخرين فخر الدين الرازي أن اللقاء يستلزم الرؤية وهو من أسباب الرؤية –فاللقاء السبب والرؤية المسبَّب- إلا أنه أنكر اللقاء لما يستلزم منه المواجهة وتأوله بالرؤية. قال الرازي في أساس التقديس [١٢٧] ((واعلم أنه لما ثبت بالدليل أنه تعالى ليس بجسم وَجَبَ حمل هذا اللفظ على أحد وجهين؛ أحدهما **أن من لقي إنسانًا أدركه وأبصره، فكان المراد من اللقاء هو الرؤيةُ إطلاقًا لاسم السبب على المُسَبَّبِ...))**. فهو أنكر اللقاء لِماَ علم من أن اللقاء يستلزم =

على أن اللقاء متى نُسِب إلى الحيِّ السليم من العمى والمانع اقتضى المعاينةَ والرؤية))(١)

وأما نفاة الرؤية ((من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فيمتنع على أصلهم لقاءُ الله، لأنه يمتنع عندهم رؤية الله في الدنيا والآخرة))(٢) و((يتأولون "اللقاء" على أن المراد به لقاء جزاء ربهم، ويقولون إن الجزاء قد يُرَى))(٣)، قال القاضي عبد الجبار ((وأما قوله ﷻ ﴿ â كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ ç è é ﴾(٤) أي ثواب ربه، ذكر نفسَه وأراد غيره...فلو كانت هذه الآية دالةً على أن المؤمنين يرون الله تعالى لوجب في قوله ﴿ z } | { ~ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ ﴾(٥) أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه وهم لا يقولون بذلك، فليس إلا

=

المواجهة والمقابلة –وهي عنده من صفات الأجسام-. فتأول اللقاء بالرؤية لزعمه أن رؤية الله تكون في غير جهة فلا تستلزم المقابلة والمواجهة بخلاف اللقاء فإنه يستلزم المواجهة.

قال شيخ الإسلام ~ معقباً على صنيعه هذا ((لا ريب أن مِن السلف والأئمة مَن جعل اللقاء يتضمن الرؤية واستدلوا بآيات لقاء الله على رؤيته... لكن الذين جعلوا اللقاء يدل على الرؤية **لم ينفوا معنى اللقاء ويثبتون الرؤية** –كما يفعله طائفة من متأخري أصحاب الأشعري مثل المؤسِّس [يعني الرازي صاحب أساس التقديس] وغيره- فإن هذا [معنى اللقاء] عندهم ممتنع معلوم الامتناع بضرورة العقل... وأيضاً فلفظ اللقاء نصٌّ في المواجهة والمقاربة، وإنما يقال: إنه يتضمن الرؤية أو يستلزمها، فهي [أي الرؤية] جزء المسمى [أي اللقاء]، أو لازمه، فكيف يصح إثبات ذلك مع نفي ما اللفظُ عليه أدلُّ، وهو الأظهر من معناه؟)) [بيان تلبيس الجهمية ٥٢/٨]

(١) حادي الأرواح ٦٠٨/٢

(٢) مجموع الفتاوى ٤٦٩/٦

(٣) مجموع الفتاوى ٤٧٠/٦

(٤) سورة الكهف: ١١٠

(٥) سورة التوبة: ٧٧

أن الرؤية مستحيلة على الله تعالى في كل حال، وأن لقاءه في هذه الآية محمول على عقابه كما في تلك الآية محمول على لقاء ثواب الله أو لقاء الملائكة))(١)

وقد كشف شيخ الإسلام ~ بطلان هذا التأويل وبيَّن أن ((فساد قول الذين يجعلون المراد لقاء الجزاء دون لقاء الله معلوم بالاضطرار بعد تدبر الكتاب والسنة، يظهر فساده من وجوه؛))(٢)

الوجه الأول : ((أنه خلاف التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين))(٣)

الوجه الثاني : ((أن حذف المضاف إليه يقارنه قرائن فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك كما قيل في قوله ﴿ j k l m n ﴾(٤)، ولو قال قائل: "رأيت زيدًا" أو "لقيته" مطلقًا وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع، ولقاءُ الله قد ذُكر في كتاب الله وسنة رسوله في مواضع كثيرة مطلقًا غير مقترنٍ بما يدل على أنه أريد بلقاء الله لقاء بعض مخلوقاته من جزاء أو غيره))(٥)

الوجه الثالث : ((أن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب ودار مرة بعد مرة على وجه واحد وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق ولم يبين ذلك كان تدليسًا وتلبيسًا يجب أن يصان كلام الله عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين، وأنه بيان للناس، وأخبر أن الرسول قد بلغه البلاغ المبين، وأنه بيَّن للناس ما نزل إليهم، وأخبر أن عليه بيانه))(٦)، ((ولا يجوز أن يقال ما في العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى هو القرينة التي دل المخاطبين على الفهم بها، لوجهين؛

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٦٦
(٢) مجموع الفتاوى ٤٧١/٦ وانظر بيان تلبيس الجهمية ٣٠/٨
(٣) مجموع الفتاوى ٤٧١/٦
(٤) سورة يوسف: ٨٢
(٥) مجموع الفتاوى ٤٧١/٦
(٦) مجموع الفتاوى ٤٧١/٦

أحدهما : أن يقال ليس في العقل ما ينافي ذلك، بل الضرورة العقلية والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن كما قال ﴿ وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ © إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ ﴾[(١)]، وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات دون من يقلد فيها بغير نظر تام.

الثاني : أنه لو فرض أن هناك دليلاً عقليا ينافي مدلول القرآن لكان خَفِيًّا دقيقًا ذَا مقدماتٍ طويلةٍ مشكلةٍ متنازَعٍ فيها، ليس فيها مقدمة متفق عليها بين العقلاء، إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن هي شبهات فاسدة كلها ليست من هذا الباب.

ومعلوم أن المخاطِب -الذي أُخبِر أنه بيَّن للناس وأن كلامه بلاغ مبين وهدى للناس- إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة لم يكن قد بين وهدى، بل قد كان لبَّس وأَضلَّ، وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه الله ورسوله، بل وعامةِ الصحابة والأئمةِ من ذلك))[(٢)]

الوجه الرابع : ((أن قول النبي > في الحديث المتفق عليه «أنت الحق وقولك الحق **ولقاؤك حق والجنة حق والنار حق** والنبيون حق ومحمد حق...»[(٣)]، ففي الحديث فرَّق بين لقائه وبين الجنة والنار، والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة، فعُلم أن لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار))[(٤)]

الوجه الخامس : ((أن النبي > ذكر في غير حديث ما يبين لقاء العبد ربَّه كما في الصحيحين عن عدي بن حاتم عن النبي > أنه قال «ما منكم من أحد إلا سيكلمه الله، ليس بينه وبينه حاجب ولا ترجمان، فينظر أيمن منه فلا يرى إلا شيئا قدَّمه وينظر أشأم

---

(١) سورة سبأ: ٦

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٤٧١-٤٧٢

(٣) سبق تخريجه

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٢-٤٧٣

منه فلا يرى إلا شيئًا قدَّمه، فتستقبله النار، فمن استطاع أن يتقي النار ولو بشق تمرة فليفعل، فإن لم يستطع فبكلمة طيبة»[1] إلى أمثال ذلك من الاحاديث))[2]

الوجه السادس : ((أنه لو أريد بلقاء الله بعض المخلوقات -إما جزاء وإما غير جزاء- لكان ذلك واقعًا في الدنيا والآخرة، فكان العبد لا يزال ملاقِيًا لربه، ولمَّا عَلِمَ المسلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن لقاء الله لا يكون إلا بعد الموت عُلِمَ بطلانُ أن اللقاءَ لقاءُ بعض المخلوقات، ومعلوم أن الله قد جازى خلْقًا على أعمالهم في الدنيا بخير وشر، كما جازى قوم نوح وعاد وثمود وفرعون، وكما جازى الأنبياء وأتباعهم، ولم يقل مسلمٌ أن لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاءُ الله.

ولو قال قائل : إن لقاء الله جزاء مخصوص وهو الجنة مثلاً، أو النار، لقيل له : ليس في لفظ هذا لقاء مخصوص، ولا دليل عليه، وليس هو بأولى من أن يقال لقاء الله تعالى لقاء بعض ملائكته، أو بعض الشياطين وأمثال ذلك من التحكُّمات الموجودة في الدنيا والآخرة، إذ ليس دلالة اللفظ على تعيين هذا بأولى من دلالته على تعيين هذا، فبطل ذلك))[3]

الوجه السابع : ((أن لقاء الله لم يستعمل في لقاء غيره لا حقيقةً ولا مجازًا، ولا استُعمل لقاءُ زيدٍ في لقاء غيره أصلاً، بل حيث ذُكر هذا اللفظ فإنما يراد به لقاءُ المذكور، إذ ما سواه لا يُشعِر اللفظُ به فلا يدل عليه))[4]

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الزكاة، باب الصدقة قبل الرد، رقم ١٤١٣] ومسلم في صحيحه [كتاب الزكاة، باب الحثّ على الصدقة ولو بشِقِّ تمرة أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، رقم ١٠١٦]

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٣

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٣-٤٧٤

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٤

الوجه الثامن : ((أن قوله ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُصَلِّى عَلَيۡكُمۡ وَمَلَـٰٓئِكَتُهُۥ لِيُخۡرِجَكُم مِّنَ ٱلظُّلُمَـٰتِ à ٱلنُّورِۚ وَكَانَ بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَحِيمًا ﴿٤٣﴾ ! " # $ & ') (﴾[1]، فلو كان اللقاء هو لقاء جزائه لكان هو لقاء الأجر الكريم الذى أعَدَّ لهم، وإذا أخبر بأنهم يَلْقَوْنَ ذلك لم يَحسُن بعد ذلك الإخبارُ بإعداده، إذ الإعداد مقصوده الوصول، فكيف يخبر بالوسيلة بعد حصول المقصود ... لا سيما وقد قرن اللقاءَ بالتحية، وذلك لا يكون إلا في اللقاء المعروف، لا في حصول شيء من النعيم المخلوق))[2]

الوجه التاسع : ((أن قول النبي > في الحديث الصحيح «من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه، ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه»[3] أخبر فيه أن الله يحب لقاء عبد ويكره لقاء عبد، وهذا يمتنع حمله على الجزاء لأن الله لا يكره جزاء أحد، ولأن الجزاء لا يلقاه اللهُ، ولأنه إن جاز أن يلقى [اللهُ] بعضَ المخلوق -كالجزاء أو غيره- جاز أن يلقى العبد، فالمحذور الذى يُذكر في لقاء العبد موجود في لقائِه سائرَ المخلوقات، فهذا تعطيلُ النص، وإما أن يقال : بل هو لاَقٍ لبعضها[4]، فيتناقض قولُ الجهمى ويبطُل))[5]

بقي الإشكال الذي أورده القاضي عبد الجبار في قوله ((فلو كانت هذه الآية[6] دالةً على أن المؤمنين يرون الله تعالى لوجب في قوله ﴿ z } | { ~ يَوۡمِ يَلۡقَوۡنَهُۥ ﴾[7] أن يدل على أن المنافقين أيضاً يرونه وهم لا يقولون بذلك))[8]

(١) سورة الأحزاب: ٤٣ - ٤٤

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٤

(٣) سبق تخريجه قريباً

(٤) أي بعض المخلوقات

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٤٧٥

(٦) يعني قوله تعالى ﴿ â كَانَ يَرۡجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ ﴾

(٧) سورة التوبة: ٧٧

(٨) شرح الأصول الخمسة ٢٦٦

وقد حلَّ شيخ الإسلام هذا الإشكال وبين أنه قد ذهب قوم من أهل السنة[١] إلى رؤية الكفار ربَّهم يومَ القيامة إلا أن المراد بـــ ((رؤيةِ الكفار ليست كرامةً ولا نعيماً، إذ اللقاء ينقسم إلى لقاء على وجه الإكرام ولقاء على وجه العذاب، فهكذا الرؤية التي تضمنها اللقاء))[٢]. ومما يدل على صحة هذا أن النبي > ((سئل عن الرؤية فأجاب بثبوتها، ثم أتبع أتبع ذلـــك بتفسيره وذكر أنه يلقاه العبد والمنافق وأنه يخاطبهم))[٣]

---

(١) قال شيخ الإسلام ~ ((فأما مسألة رؤية الكفار فأول ما انتشر الكلام فيها وتنازع الناس فيها بعد -فيما بلغنا- ثلاثمائة سنة من الهجرة، وأمسك عن الكلام في هذا قوم من العلماء وتكلم فيها آخرون، فاختلفوا فيها على ثلاثة أقوال مع أني ما علمت أن أولئك المختلفين فيها تلاعنوا ولا تهاجروا فيها إذ في الفرق الثلاثة **قوم فيهم فضل وهم أصحاب سنة**)) [مجموع الفتاوى ٦/٤٨٦]،

((والأقوال الثلاثة في رؤية الكفار؛

أحدها : أن الكفار لا يرون ربهم بحال لا المُظهِر للكفر ولا المُسِر له، وهذا قول أكثر العلماء المتأخرين وعليه يدل عموم كلام المتقدمين وعليه جمهور أصحاب الامام أحمد وغيرهم

الثاني : أنه يراه مَن أَظهر التوحيد من مؤمني هذه الأمة ومنافقيها وغُبَّرات من أهل الكتاب، وذلك في عرصة القيامة، ثم يحتجب عن المنافقين فلا يرونه بعد ذلك. وهذا قول أبي بكر بن خزيمة من أئمة أهل السنة...

الثالث : أن الكفار يرونه رؤيةَ تعريفٍ وتعذيبٍ كاللص إذا رأى السلطان ثم يحتجب عنهم ليعظم عذابهم ويشتد عقابهم، وهذا قول أبي الحسن بن سالم وأصحابه وقول غيرهم، وهم في الأصول منتسبون إلى الامام أحمد بن حنبل وأبي سهل بن عبد الله التسترى)) [مجموع الفتاوى ٦/٤٨٧-٤٨٨]

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٤٦٧ وانظر نفس الكتاب ٦/٤٨٢

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٤٦٨.

كما يتبين ذلك في الحديث الذي رواه الإمام مسلم في صحيحه [كتاب الزهد والرقائق، رقم ٢٩٦٨] عن أبي هريرة ﷺ قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال «هل تضارون في رؤية الشمس في الظهيرة ليست في سحابة؟»، قالوا : لا، قال «فهل تضارُّون في رؤية القمر ليلة البدر ليس في سحابة؟»، قالوا : لا، قال «فوالذي نفسي بيده لا تضارُّون في رؤية ربكم إلا كما تضارّون =

وأيضاً ذكروا دليلاً آخرَ وهو قوله تعالى ﴿ T U V W X Y ﴾[1]، و((قالوا وقوله ﴿ Y ﴾ يُشعِر بأنهم عاينوا ثم حُجِبُوا، ودليل ذلك قوله ﴿ U V W X Y ﴾ فعُلم أن الحجب كان يومئذٍ، فيُشعِر بأنه يختص بذلك اليوم، وذلك إنما هو في الحجب بعد الرؤية، فأما المنع الدائم من الرؤية فلا يزال في الدنيا والآخرة))[2]

=

في رؤية أحدهما، قال: **فيَلْقَى العبدَ** فيقول: أَيْ فُلُ أَلَمْ أُكرمْك وأُسَوِّدْكَ وأُزَوِّجْكَ وأُسَخِّرْ لك الخيل والإبلَ، وأذرْكَ تَرْأَسُ وَتَرْبَعُ؟، فيقول: بلى، قال: فيقول **أفظننتَ أنكَ مُلاقِيَّ؟**، فيقول: لا، فيقول: فإني أنساك كما نسيتَني. ثم يَلْقَى الثانيَ فيقول: أي فُلُ ألم أكرمك وأسوّدْك وأزوِّجْك وأسخر لك الخيل والإبل وأذرْك ترأس وتربع؟، فيقول: بلى أَيْ رَبِّ، فيقول: أفظننتَ أنك ملاقِيَّ؟، فيقول: لا، فيقول: فإني أنساك كما نسيتني. ثم يَلْقَى الثالث فيقول له مثل ذلك، فيقول: يا رب آمنتُ بك وبكتابك وبرسلك وصلَّيْت وصُمت وتصدَّقت ويثني بخير ما استطاع، فيقول: ها هنا إذًا. قال ثم يقال له الآنَ نبعث شاهدنا عليك ويتفكر في نفسه من ذا الذي يشهد عليَّ، فَيُخْتَمُ على فيه ويقال لِفخذِه ولحمه وعظامه أَنْطِقِي فتنطق فخذه ولحمه وعظامه بعمله وذلك لِيُعْذِرَ من نفسه، وذلك المنافق وذلك الذي يسخط الله عليه»

قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا الحديث صريح في لقاء الكفار والمنافقين لله وخطابه لهم، كما ذكر القرآن في غير موضع، وكما جاء هذا في عِدَّة أحاديث صحيحة)) [بيان تلبيس الجهمية ٧/٤٣-٤٤]

(١) سورة المطففين: ١٥

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٤٦٦

المطلب السادس : شبهات استدلوا بها على إمكان الرؤية في غير جهة، وفيه مسألتان:

قد رام الأشاعرة الجمع بين إثبات الرؤية ونفي الجسمية -الذي يستلزم نفي الجهة عن الله-. قال ابن رشد ((فعسر ذلك عليهم، ولجاؤا في ذلك إلى حجج سوفسطائية موهمة أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة... والأقاويل التي سلكتْها الأشعرية في هذه المسألة منها [أولاً:] أقاويل في دفع دليل المعتزلة، ومنها [ثانياً:] أقاويل لهم في إثبات جواز الرؤية لما ليس بجسم، وأنه ليس يَعرِض مِن فَرْضِها مُحالٌ.

فأما ما عاندوا به قول المعتزلة : "أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي" فمنهم [أي الأشاعرة] مَن قال : إن هذا إنما هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، وأن هذا الموضع ليس هو من المواضع التي يجب فيها نقلُ حكم الشاهد إلى الغائب، وأنه جائز أن يرى الإنسانُ ما ليس في جهة إذا كان جائزًا أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين))(١)

فهنا مسألتان؛

أولاهما : محاولتهم لدفع دليل المعتزلة أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي بإيقاع شبهة هي قولهم : إن القول بأن "كل مرئي فهو في جهة من الرائي" إنما هذا هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، ولا يجوز في هذا المقام نقلُ حكم الشاهد إلى حكم الغائب، أو بعبارة آخرى : لا يجوز قياس الغائب على الشاهد

والثانية : محاولتهم لإقناع الناس -ولن يقتنعوا- أن الرؤية من غير جهة ممكنة بإيراد شبهة هي قولهم "إن الإنسان يُبصر ذاته في المرآة وإن كانت ذاتُه (الحقيقيةُ) ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته (الحقيقية) في غير جهة"

أما **المسألة الأولى** : قولهم : القول بأن "كل مرئي فهو في جهة من الرائي" إنما هذا هو حكم الشاهد لا حكم الغائب، فهذه الشبهة -كما سبق- إنما أوردها الأشعرية

---

(١) الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٤ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤٣٨/٢-٤٣٩ ودرء التعارض ٢٢٨/٦-٢٢٩

لدفع دليل(١) المعتزلة "كل مرئي فهو في جهة من الرائي"، قال أبو حامد الغزالي ((ندعي أن الله سبحانه وتعالى مرئي خلافاً للمعتزلة، وإنما أوردنا هذه المسألة ... لأمرين؛ أحدهما أن نفي الرؤية مما يلزم على نفي الجهة، فأردنا أن نبين كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية))(٢)، ثم ذكر الغزالي هذه الشبهة فقال ((فإن قيل : كونه مرئياً يوجب كونه بجهة، وكونه بجهة يوجب كونه عرضاً أو جوهراً وهو محال، ونظْمُ القياس أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي وهذا اللازم محال، فالمفضي إلى الرؤية محال.

قلنا : أحد الأصلين من هذا القياس مُسلَّم لكم وهو أن هذا اللازم محال، ولكن الأصل الأول وهو ادعاء هذا اللازم على اعتقاد الرؤية ممنوع. فنقول : لم قلتم أنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي؟ أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فلا بد من بيانه. **ومنتهاهم أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصةً، فيقال : وما لم يُرَ فلا يُحكم باستحالته**، ولو جاز هذا لجاز للجِسْمِيِّ أن يقول أنه تعالى جسم لأنه فاعل فإننا لم نر إلى الآن فاعلاً إلا جسماً...وحاصله يرجع إلى

(١) قال القاضي عبد الجبار ((وأما الكلام في أن الرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل وجب أن يُرى، وإذا لم يكن مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل لم يُرَ، فيجب أن تكون المقابلة أو ما في حكمها شرطاً في الرؤية)) [شرح الأصول الخمسة ٢٤٩]

وهذا الدليل الذي ذكره المعتزلة في كتبهم—من أن كل مرئي فهو في جهة من الرائي، ولا يمكن أن يجمع بين الرؤية ونفي جهة- ليس مما يختص به المعتزلة، بل كل عاقل يقوله، بل لا ينفرد برده إلا الأشاعرة، قال شيخ الإسلام ~ ((قول هؤلاء إن الله يُرى من غير معاينة ومواجهة قولٌ انفردوا به دون سائر طوائف الأمة وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة)) [مجموع الفتاوى ١٦/٨٤]، وقال ~ ((فقد تبين أنه من جمع بين هذين [بين إثبات الرؤية ونفي العلو] فإنه مكابر للمعقول والمحسوس)) [بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٥١]

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ٦٠

الحكم بأن ما شُوهِد وعُلم ينبغي أن لا يُعلم غيرُه إلا على وفقه... وذلك تحكم لا أصل له))(١)

وتفوه الرازي بمثل ما قاله الغزالي، قال الرازي ((ثبت أن المقابلة شرط للرؤية في الشاهد، فَلِمَ قلتم إنه في الغائب كذلك؟))(٢)، وقال ((ذات الله تعالى مخالفة بالحقيقة والماهية لهذه الحوادث، والمختلفان في المازية لا يجب استواؤهما في اللوازم. فلم يلزم من كون الإدراك واجباً في الشاهد عند حضور هذه الشرائط كونها واجباً في الغائب عند حضورها))(٣)، وقال ((بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذلك، لكن لِمَ قلتم: إن ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك؟))(٤)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول: توضيحه ~ أن قياس الغائب على الشاهد ليس فيه ضوابط يمشي عليها هؤلاء المعطلة، بل هم مضطربون فيه، قد يستعملونه وقد ينكرونه وفقَ أهوائهم. قال شيخ الإسلام ~ ((المتكلمون والفلاسفة كلهم على اختلاف مقالاتهم هم في قياس الغائب على الشاهد مضطربون، كلٌ منهم يستعمله فيما يُثبته، وينكره فيما ينفيه، وإن ذلك فيما ينفيه أولى منه فيما يثبته. ويرد على منازعه ما استعمله من ذلك، وإن كان قد استعمل هو في موضع آخر ما هو دونه.

وسبب ذلك أنهم لم يمشوا على صراط مستقيم، بل صار قبوله ورده هو بحسب القول، لا بحسب ما يستحقه القياس العقلي. كما تجدهم أيضا في النصوص النبوية، كل منهم يقبل منها ما وافق قولَه، ويرد منها ما خالف قوله، وإن كان المردود من الأخبار المقبولة باتفاق أهل العلم بالحديث، والذي قَبِلَه من الأحاديث المكذوبة باتفاق أهل العلم

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ٦٢-٦٣
(٢) الأربعين في أصول الدين ١/٣٠٣
(٣) الأربعين في أصول الدين ١/٣٠٣
(٤) أساس التقديس ٩٦

والحديث. فحالهم في الأقيسة العقلية كحالهم في النصوص السمعية، لهم في ذلك من التناقض والاضطراب ما لا يحصيه إلا ربُّ الأرباب.

وأما السلف والأئمة فكانوا في ذلك من العدل والاستقامة وموافقة المعقول الصريح والمنقول الصحيح بحال آخر... وكانوا يستعملون القياس العقلي على النحو الذي ورد به القرآن في الأمثال التي ضربها الله تعالى للناس فإن الله ضرب للناس في القرآن من كل مثل وبين بالأقيسة العقلية المقبولة بالعقل الصريح من المطالب الإلهية والمقاصد الربانية ما لم تصل إليه آراء هؤلاء المتكلفين))(١)

الوجه الثاني : نقلُه ~ كلامَ ابن رشد ما يبين أن هناك فرقاً بين إدراك العقل وإدراك البصر، فإن العقل قد يتصور ما لا يوجد في الخارج بخلاف حاسة البصر فإن إدراك البصر له شروط وأحوال. قال ابن رشد ((وهؤلاء اختلط عليهم إدراك العقل مع إدراك البصر، فإن العقل هو الذي يدرك ما ليس في جهة -أعني في مكان-، وأما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة، ولا في كل جهة فقط بل وفي جهة ما مخصوصة. ولذلك ليس تتأتى الرؤيةُ بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة وشروط محدودة أيضًا، وهي ثلاثة أشياء : حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمُبْصَر، وكون المبصَر ذا ألوان ضرورة. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو ردٌّ للأوائل المعلومة بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة.

وقد قال القوم -أعني الأشعرية- إن أحد المواضع التي يجب أن ينقل فيها حكم الشاهد إلى الغائب هو الشرط، مثل حكمنا بأن كل عَالِمٍ حَيٌّ لكون الحياة تظهر في الشاهد

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٣٤٥-٣٤٦

شرطًا في وجود العلم. قلنا لهم: وكذلك يظهر في الشاهد أن هذه الأشياء هي شروط في الرؤية فأَلْحِقُوا الغائب فيها بالشاهد على أصلكم!))(١)

وأما **المسألة الثانية** : قولهم : إن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وإن كانت ذاته (الحقيقية) ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاتَه (الحقيقيةَ) في غير جهة

قال أبو حامد الغزالي ((فلا يقدر [أي المعتزلي] على إنكار رؤية الإنسانِ نفسَه في المرآة، ومعلوم أنه ليس في مقابلةٍ من نفسه))(٢)

وأجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن أصحاب الرازي –وهم الأشاعرة- لا نزاع بينهم في أنه يُشترط في الرؤية في الشاهد أن يكون المرئي في جهة مقابلة من الرائي، وإنما ينازعون في قياس الغائب على الشاهد. قال الرازي ((وأصحابنا –رحمهم الله- نازعوا في هذه المقدمة(٣)، وقالوا : لا نسلم أن كل مرئي فإنه مختص بالجهة، **بل لا نزاع في أن الأمر في الشاهد كذلك**، لكن لِمَ قلتم : إن ما كان كذلك في الشاهد وجب أن يكون في الغائب كذلك؟))(٤). وأما الرازي فهو قد حاول أن ينازع في هذا الشرط. ولذك علّق شيخ الإسلام على هذا الكلام رداً عليه بقوله ((وهذا تسليم لكون الواحد منا لا يرى إلا ما

(١) من كلام ابن رشد [الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٤-١٥٥] كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٣٩-٤٤٠ ودرء التعارض ٦/٢٢٩

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ٦٣

(٣) وهي كون كل مرئي لا بد أن يكون في جهة من الرائي مطلقاً سواء كان المرئي في الشاهد أم في الغائب

(٤) أساس التقديس ٩٦ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٧٣، وانظر الأربعين في أصول الدين للرازي ١/٣٠٣

يكون في الجهة، فمنازعتُه [أي الرازي] لذلك من هذا الباب ودعواه أن ذلك ليس بشرط في رؤية الأشياء المرئية مخالف لما ذكره من تسليم أصحابه، وذلك خلاف ما ذكره من أنه لا يشترط شيء من هذه الشروط في رؤية الأشياء المرئية))(1). ولا شك أن هذا الاتفاق من أصحاب الرازي -وهم الأشاعرة- يرد على حجة المرآة للغزالي، فإن رؤية الإنسان نفسَه في المرآة مما شُوهِد فيشترط فيه -كما اتفقوا- أن يكون المرئي في جهة من الرائي.

الوجه الثاني: نقلُه ~ كلامَ ابن رشد ما يبين أن ما ذكره الغزالي من حجة المرآة إنما هو مغالطة، قال ابن رشد ((وقد رام أبو حامد في كتابه ... أن يعاند هذه المقدمة -أعني أن كل مرئي في جهة من الرائي- بأن الإنسان يُبصر ذاتَه في المرآة، وليست ذاتُه منه في جهة، ولا في غير جهة تقابله، وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليستْ تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة. وهذه مغالطة(2)،...

---

(1) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٧٣

(2) قد أصرَّ أبو حامد الغزالي -عفا الله عنه- على هذه المغالطة في كتابه الاقتصاد [٦٣-٦٥]، وحاول أن يقنع أن الذي يراه الإنسان في المرآة هو الإنسان ذاتُه لا صورته، وجاء بكلام متكلف لا يعقله عاقل مهما كانت محاولته.

ومما قال في محاولته ((فإن زعموا أنه لا يرى نفسَه وإنما يرى صورةً محاكيةً لصورته منطبعةً في المرآة انطباعَ النقش في الحائط، فيقال: إن هذا القول ظاهر الاستحالة)) ومعلوم أن هذا من افتراضاته ليَرُدَّ عليها بسهولة، فإنه لا يقول عاقل قط أن الصورة التي في المرآة كالنقش في الحائط.

ثم رد الغزالي هذا الزعمَ -الذي لا يزعمه عاقل قط- بقوله ((فإن من تباعد عن مرآةٍ منصوبةٍ في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدةً عن جرم المرآة بذراعين... فالبعيد عن المرآة بذراعين كيف يكون منطبعاً في المرآة، وسمك المرآة ربما لا يزيد على سمك شعيرة، فإن كانت الصورة في شيء وراء المرآة فهو محال إذ ليس وراء المرآة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه، وهو لا يراه. وكذا عن يمين المرآة وعن يسارها وفوقها وتحتها وجهات المرآة الست، وهو يرى صورة بعيدةً عن المرآة بذراعين، فلتطلب هذه الصورة من جوانب المرآة فحيث وجدت فهو المرئي، ولا وجود لمثل =

فإن الذي يبصر هو خيالُ ذاتِه، والخيال منه هو في جهةٍ إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة))[١]

=

هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرآة إلا في جسم الناظر، فهو المرئي إذاً بالضرورة)) [الاقتصاد في الاعتقاد ٦٤]

(١) من كلام ابن رشد [الكشف عن مناهج الأدلة ١٥٥] كما نقله شيخ الإسلام ~ في بيان تلبيس الجهمية ٢/٤٤٠-٤٤١ ودرء التعارض ٦/٢٣٠

المبحث الثاني : الشبهات المتعلقة بثبوت الحجاب لله وأجوبته ~ عنها،

وفيه تمهيد ومطلبان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة في مسألة الحجاب وبيان أن ثبوت الحجاب لله من أدلة إثبات الرؤية في العلو

من عقيدة أهل السنة ثبوت الحجاب لله، فإن الأدلة على ذلك كثيرة، منها قوله تعالى ﴿ T U V W X Y ﴾[1] وقوله ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوۡ يُرۡسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذۡنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ à حَكِيمٌ ﴾[2] وقوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ ﴾[3]، و((ذكره لتجليه للجبل يدل على أنه كان محتجباً فتجلى))[4]. وقال النبي > «إن الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِضُ القِسط ويرفعه، يُرفع إليه عملُ الليل قبل عمل النهار، وعملُ النهار قبل عمل الليل، **حجابُه النور** (وفي رواية : **النار**) لو كشفه لأحرقتْ سُبُحَات وجهه ما انتهى إليه

(١) سورة المطففين: ١٥

(٢) سورة الشورى: ٥١

(٣) سورة الأعراف: ١٤٣

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٨/٨٢

بصره من خلقه»[1]، وقال > «ما منكم من أحد إلا سيكلمه ربُّه ليس بينه وبينه ترجمان **ولا حجاب يحجبه**»[2]

وقد دلّت الأحاديث الكثيرة الصريحة على أن الحجاب هو المانع من رؤية الله —كما وضّح ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ~ -، ليس كما يقوله المعطلة من أن الحجاب هو المانع من وصول الإحسان إلى المحجوب أو أن الحجاب هو عدم خلق الرؤية في عين المحجوب —كما سيأتي بيانه-

ومن تلك الأحاديث؛

أولاً : قوله > «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهبٍ آنِيَتُهما وما فيهما وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا **رداء الكبرياء** على وجهه في جنة عدن»[3]

قال شيخ الإسلام ~ ((فأخبر أنه لا يمنعهم من النظر إلا ما على وجهه رداءُ الكبرياء، [و قد فُسِّر "رداء الكبرياء" بالحجاب] ومن يقول إنه يُرى لا في جهة، فعنده ليس المانع إلا كون الرؤية لم تُخلق في عينه، لا يتصور عنده أن يَحجِبَ الرائيَ شيءٌ منفصل عنه أصلاً، سواء فُسِّر رداء الكبرياء بصفة من صفات الرب أو بحجاب منفصل عنه. فعلى التقديرين لا يتصور عند هؤلاء أن يكون ذلك مانعاً من الرؤية، ولا يمنع من رؤية الله

(١) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام : إن الله لا ينام وفي قوله : حجابه النور لو كشفه لأحرق سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه، رقم ١٧٩]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قوله تعالى ﴿ (* + , - . / ﴾، رقم ٧٤٤٣] من حديث عدي بن حاتم ﷺ

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب قوله ﴿ وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ ﴾ ، رقم ٤٨٧٨] ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم ١٨٠]

عندهم إلا ما يكون في نفس الرائي. وكذلك قوله > «في جنة عدن» سواء كانت ظرفاً له تعالى أو للرداء، فعلى التقديرين يخالف مذهب هؤلاء))[١]

ثانياً: قوله > «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ قال يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيئًا أَزيدُكم؟ فيقولون ألم تُبَيِّضْ وجوهَنا، ألم تُدخلنا الجنة وتُنجينا من النار؟ قال **فيكشف الحجابَ**، فما أُعْطُوا شيئًا أَحَبَّ إليهم **من النظر إلى ربهم** ﷻ»[٢]

قال شيخ الإسلام ~ ((فأخبر أنه يكشف الحجاب فينظرون إليه. ومن يقول يُرى لا في جهة، لا يقول إن بينه وبين الخلق حجابًا، ولا يتصور أن يحتجب عن الخلق، ولا أن يكشف الحجاب، وقد صرَّحوا بذلك كلِّه، قالوا: لأن ذلك كله من صفة الجسم المتحيز. فإذا كان النبي > قد أخبر بذلك عُلم أنه يُرى في الجهة، وليست الرؤية التي أخبر بها ما يزعمونه من الأمر الذي لا يعقل، ينافقون فيه أهلَ الايمان))[٣]

ثالثاً: قوله > «إن موسى قال: يا رب أرِنا آدمَ الذي أخرجَنا ونفسه من الجنة، فأراه الله آدم فقال: أنت أبونا آدم ؟ فقال له آدم: نعم، قال: أنت الذي نفخ الله فيك من روحه وعلَّمك الأسماءَ كلها وأمر الملائكة فسجدوا لك؟، قال: نعم، قال: فما حملك على أن أخرجتنا ونفسك من الجنة؟، قال له آدم: ومن أنت؟، قال: أنا موسى، قال: أنت نبي بني إسرائيل **الذي كلَّمك الله من وراء الحجاب لم يجعل بينك وبينه رسولاً من خلقه**؟ قال: نعم، قال: أفما وجدت أن ذلك كان في كتاب الله قبل أن أُخلق؟ قال:

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٨-٤٣٩

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب إثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى، رقم ١٨١]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٤/٤٣٩-٤٤٠

نعم، قال: فبِمَ تلومني؟ في شيء سبق من الله تعالى فيه القضاء قبلي؟، فحج آدمُ موسى فحج آدمُ موسى»[(١)]

قال شيخ الإسلام ~ ((من تأمل نصوص الكتاب وما ورد في ذلك من الآثار عن الصحابة والتابعين، علم بالضرورة علماً يقيناً لا يستريب فيه أن لله ﷻ حجاباً وحجباً منفصلةً عن العبد يكشفها إذا شاء، فيتجلى، وإذا شاء لم يكشفها))[(٢)]

أما المخالفون لأهل السنة في مسألة الرؤية -من الجهمية والمعتزلة والأشاعرة- فلا يثبتون الحجاب كإثبات أهل السنة، بل يقابلون النصوص الواردة في ذلك بإنكار أو تأويل.

فأما الجهمية فكما قال شيخ الإسلام ~ ((والجهمية لا تُثبت له حجباً أصلاً، لأنه عندهم ليس فوق العرش))[(٣)]، وأما المتجهمة —وهم الأشاعرة المثبتون للرؤية في غير جهة- فكما قال شيخ الإسلام ~ ((وعند من أثبت الرؤية من المتجهمة أن حجابَ كل أحدٍ معه، وكشفُه خلقُ الإدراك فيه، لا أنه حجاب منفصل))[(٤)] فأوّلوا الحجاب بتأويلات باطلة وأوردوا إشكالات لتبريرها. وقد بيَّن شيخ الإسلام ~ بطلان ذلك كله كما في المطالب التالية؛

---

(١) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب السنة، باب في القدر، رقم ٤٧٠٢] من حديث عمر بن الخطاب ، وحسنه الألباني في الصحيحة [٢٧٨/٤ رقم ١٧٠٢]

وللحديث شاهد من حديث أبي هريرة أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب قوله ﴿ f g ﴾، رقم ٤٤٥٩] ومسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم ٢٦٥٢] بدون لفظ «من وراء الحجاب»

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١٢٨/٨

(٣) مجموع الفتاوى ١٠/٦

(٤) مجموع الفتاوى ١١/٦

المطلب الأول : شبهات من أثبت الرؤية في غير جهة، وفيه أربع مسائل :

المسألة الأولى : قولهم : حقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محالٌ، لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين

ذكر هذه الشبهة فخر الدين الرازي في أساس التقديس حيث قال ((وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين))(١)، فإثبات الحجاب عندهم يستلزم أن يكون الله جسماً

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : استخدامه ~ قاعدةَ "القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر"، وذلك في الوجهين التاليين

أولاً : بيانه ~ أن القول بأن إثبات الحجاب يستلزم التجسيم ((هذا بعينه وارد في كل ما يضاف إلى الله ﷻ من أسمائه وصفاته، فإن تلك الأسماء والصفات لا تُعرف إلا للأجسام وصفات الأجسام))(٢)، والأشاعرة يثبتون الأسماء وبعض الصفات

ثانياً : ((أن الرؤية أيضاً لا تُعقل إلا لجسم، ولا يعقل إثبات الرؤية إلا لجسم))(٣)، والأشاعرة يثبتون الرؤية.

الوجه الثاني : بيانه ~ أن ((إثبات كون الرب مرئياً ورائياً مع نفي الجسم ليس بأولى من إثبات كونه محجوباً ومحتجباً مع نفي الرؤية [مع أن كليهما باطل غير معقول]، فإن كان الجمع بين هذا حقاً فهو حق في الموضعين ... ومن قال إني أعقل الرؤية بغير جسم ولا أعقل الحجاب إلا لجسم فهو جاحد لما يعلمه العقلاء بالاضطرار))(٤)

---

(١) أساس التقديس ١٣٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٢٤

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٢٤

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٢٤-١٢٥

الوجه الثالث : بيانه ~ أنه ((ليس في العقل ولا في الشرع ما ينفي الجسم، وأن إطلاق القول بأن الله ﷻ ليس بجسم ولا جوهر بدعةٌ باتفاق سلف الأمة وأئمتها، بل ذلك أعظم ابتداعاً من القول بأنه جسم وجوهر))(١)

المسألة الثانية : قولهم : إن الحجاب محمول على أن الله تعالى لا يخلق في العين رؤيةً

ذكر هذه الشبهة فخر الدين الرازي في أساس التقديس حيث قال ((وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال لأنه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين، **بل هو محمول عندنا على أن لا يخلق الله تعالى في العين رؤية متعلقة به**))(٢)

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذا التأويل معلوم بطلانه بالضرورة لأنه ((أمرٌ عدميٌّ لا يحتاج إلى إحداث فعل، بل هو مثل أن الله تعالى لا يخلق للجسم طعماً أو لوناً أو ريحاً أو حركةً أو حياةً أو غير ذلك من الأمور العدمية. فقول القائل : فهم محجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم وهو عدم الإدراك في أبصارهم كلام باطل لأن العدم لا يُخلق))(٣)

الوجه الثاني : بيانه ~ أن تأويلهم للحجاب بكون الله لا يخلق في العين رؤيةً أمرٌ عدميٌّ، وهذا لا يحتمله ألفاظ النصوص من وجوه كثيرة؛

أولاً : ((أن الله تعالى قد قال ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحۡيًا أَوۡ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ ﴾ ومعلوم أن هذا التكليم هو مثل تكليمه لموسى كما جاء في الحديث المتقدم « أنت موسى **الذي كلَّمك الله من وراء الحجاب لم يجعل بينك وبينه رسولا من خلقه**»، وهذا التكليم أرفع درجةً من تكليمه بالوحي أو إرسال رسول باتفاق المؤمنين...، فإن كان

(١) بيان تلبيس الجهمية ١٢٧/٨، وقد تقدم تفصيل هذا في التمهيد، المبحث الثالث، المطلب الثاني

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١٢٤/٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١٢١/٨

الحجاب هو عدم خلق الرؤية كان المعنى أن الله كلّمه مع عدم رؤيته، ومعلوم أن عدم الرؤية قدر مشترك في جميع هذه الأنواع، وأن ذلك ليس مما يُفضَّل به موسى...وهذا معلوم الفساد بالاضطرار))[١]

ثانياً : ((أنه تعالى قال ﴿ أَوْ مِن وَرَآيِ حِجَابٍ ﴾ أي من خلف حجاب، والعدم المحض ليس له خلف ولا أمام، فعُلم أنه حجاب موجود يكون له وراء))[٢]

ثالثاً : ((أنه ﷻ قال في حق الكفار ﴿ T U V W X Y ﴾ فخص الحجاب بأنه يومئذٍ، فلو كان هو عدم خلق الرؤية لكانوا ما داموا محجوبين))[٣]، ثم ((أنه خصهم بذلك دون المؤمنين، وجعل ذلك مما يعذبهم به، فلو كان هو عدم خلق الرؤية لكان المؤمنون في الدنيا محجوبين معذَّبين بهذا الحجاب... فعُلم أن ذلك حجاب خاص يحجب الله ﷻ به الكفار حين يتجلى للأبرار))[٤]

رابعاً : أخبر الله تعالى أنه لما تجلى للجبل جعله دكاً، فتجليه له إما أن يكون مجرد خلق الرؤية فيه أو يكون تجليه هو رفع الحجاب حتى ظهر للجبل، فإن كان للأول كان الجبل سيطيق رؤيته ولن يصير دكاً، وإن كان للثاني فقد تجلى الله وظهر على الجبل بكشف الحجاب، لكنه مع ذلك قد لا يطيق المتجلي له رؤيتَه كحال الجبل فصار دكاً. فعُلم على التقديرين أن التجلي ليس هو خلق الرؤية، فعلم أن هناك حجاباً خارجاً عن الإنسان وأن التجلي يكون برفع الحجاب[٥]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٢٩-١٣٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣٠

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣١

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣١

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣١-١٣٢

خامساً : ((أنه قال > في الحديث الصحيح «حجابه النور» وفي الرواية الأخرى «النار»، ومعلوم أن عدم الرؤية لا يسمى نوراً ولا ناراً، لا حقيقة ولا مجازاً. بل إذا سُمِّي ظلمةً كان فيه مناسبة))(١)

سادساً : ((أنه قال > في الحديث «فيكشف الحجاب فينظرون إليه»(٢) وكشف الشيء إزالته أو رفعه، وهذا لا يوصف به المعدوم، فإن المعدوم لا يزال ولا يرفع، وإنما يزال ويرفع الموجود، ومنه قوله ﴿ وَإِن يَمْسَسْكَ ٱللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَ ﴾(٣) وقوله ﴿ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ ﴾(٤)وقوله ﴿ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ ﴾(٥)))(٦)

سابعاً : ((أنه قال > «فيكشف الحجاب فينظرون إليه» فجعل النظر متعقباً لكشف الحجاب، وعندهم أن الحجاب هو عدم خلق الرؤية أو ضده خلق الرؤية، فيكون زوال ذلك العدم هو عين الرؤية لا يكون شيئاً يتعقب الحجاب))(٧)

ثامناً : ((أنه قال > «حجابُه النور (أو النار) لو كشفه لأحرقَتْ سُبُحَات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»، ولو كان الحجاب عدم خلق الرؤية لم يكن كشف ذلك –وهو خلق الرؤية في العبد- يحرق شيئاً من الأشياء، فإن المؤمنين إذا رأوا ربهم في عرصات القيامة ثم رأوه في الجنة مرة بعد مرة لا يُحرَق شيء))(٨)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١٢١/٨

(٢) أخرجه البخاري ومسلم –كما سبق تخريجه قريباً- والحديث بهذا اللفظ عند ابن ماجه في سننه [في المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، رقم ١٨٧]

(٣) سورة الأنعام: ١٧

(٤) سورة النمل: ٦٢

(٥) سورة الأنعام: ٤١

(٦) بيان تلبيس الجهمية ١٢١/٨

(٧) بيان تلبيس الجهمية ١٢٢/٨

(٨) بيان تلبيس الجهمية ١٢٢/٨

تاسعًا : ((أن في الصحيحين «وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا **رداء الكبرياء** على وجهه في جنة عدن»[١]، فأثبت رداء الكبرياء على وجهه، وعلى قول هؤلاء : ما بينهم وبين أن ينظروا إليه إلا زوال ذلك العدم بخلق الرؤية في أعينهم. ومعلوم أن عدم خلق الرؤية فيهم ليس هو رداء الكبرياء، ولا هو على وجه الله، ولا هو في جنة عدن، ولا هو شيء أصلاً حتى يوصف بشيء من صفات الموجود))[٢]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن هذا التأويل –أعني تأويل الحجاب بعدم الرؤية- لا تحتمله اللغة، قال ~ ((تسمية مجرد عدم الرؤية مع صحة الحاسة وزوال المانع حجاباً أمرٌ لا يُعرف في اللغة لا حقيقة ولا مجازاً، ولهذا لا يقال : إن الإنسان محجوب عن رؤية ما يعجز عنه مع صحة حاسته وزوال المانع كالأشياء البعيدة، ولكن يقال في الأعمى : هو محجوب البصر، لأن في عينه ما يحجب النور أن يظهر في العين))[٣]

الوجه الرابع : بيانه ~ أنه لا بد أن يكون الحجاب المانع من الرؤية شيئاً غير عدم خلق الرؤية، قال ~ ((الحجاب مانع من الرؤية بلا نزاع[٤]، ومعلوم أن المانع من الشيء الشيء لا يكون عينَ عدمه، فإن مجرد عدم الشيء ليس مانعاً من وجوده، إذ المانع لا يُعقل مانعاً إلا عند وجود المقتضى لوجود الشيء، والعدم ليس بشيء أصلاً حتى يكون مانعاً. ولو كان عدم الشيء مانعاً من وجوده لَمَا وُجِد شيء من المحدثات، لأن عدمها سابق على وجودها))[٥]

---

(١) سبق تخريجه قريباً

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١٢٢/٨

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١٢٢/٨

(٤) والحجاب عندهم عدم خلق الرؤية في أعين المحجوبين

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١٢٥/٨

المسألة الثالثة : قولهم : ما سُتِر بالحجاب فالحجاب أكبر منه

ذكر هذه الشبهة ابن فورك في كتابه مشكل الحديث حيث قال ((اعلم أن كل ما ذكر فيه الحجاب ... فإنما يرجع معناه إلى الخلق، لأنهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم، لا يجوز أن يكون الله ﷻ محتجبا ولا محجوبا لاستحالة كونه جوهرا أو جسمًا محدودًا، **لأن ما ستره الحجاب فالحجاب أكبر منه**))(١)، وحكى هذه الشبهة القاضي أبو يعلى في كتابه إبطال التأويلات، قال ~ ((فإن قيل : الحجاب راجع إلى الخَلْق لأنهم هم المحجوبون عنه بحجاب يخلقه فيهم وهو عدم الإدراك في أبصارهم، ولا يجوز أن يكون الله سبحانه محتجباً ولا محجوباً **لأن ما سُتِر بالحجاب فالحجاب أكبر منه**))(٢)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة وبيَّن أن الحجاب في حق الله هو حجاب يحجب اللهَ من أن يراه غيرُه -لا أن يحجبه من أن يرى غيرَه، فإن الله لا يحجبه شيء عن أن يرى عبادَه، وإنما يحجب العبادَ عن أن يروه-. أما ((العبد يصح في حقه الحجاب بالمعنيين، ومع هذا **فلا يشترط أن يكون الحجاب أكبر. فإن الشيء الصغير إذا وُضع قريباً من عينه، حجبه أن يرى شيئاً من الأشياء، والشيء الكبير إذا كان بعيداً من الرائي حجبه ما هو أصغر منه بكثير**))(٣)

ثم ذكر ~ مثالين لذلك،

المثال الأول : أن الشمس يحجبها سحابةٌ صغيرة وإن كانت الشمس بقدرها مراتٍ لا يعلمها إلا الله تعالى

المثال الثاني : أن الإنسان يكون محجوباً عن رؤية السماء بسقف بيته بحيث إذا زال عايَنَ الشمس، وهي بقدر السقف أضعافاً مضاعفةً(٤)

(١) مشكل الحديث ١٠١

(٢) إبطال التأويلات ٢/٢٧٦-٢٧٧

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥٤

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥٤

المسألة الرابعة : تأويلهم للحجاب الوارد في قوله > «حجابُه النور أو النار لو كشفها لأحرقَتْ سُبُحَات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»(١) على أن معناه : لو كشف رحمته عن النار لأحرقتْ سبحاتِ وجهِه –أي- : أحرقت محاسن وجه المحجوب عنه بالنار

أورد هذا التأويل ابن فورك في كتابه "مشكل الحديث" وذكر معنى الحديث ((أي لو كشف رحمته عن النار لأحرقتْ [أي النارُ] **سبحاتِ**(٢) وجهِه أي لأحرقتْ محاسنَ وجهَ المحجوب عنه بالنار، فالهاء عائدة في "سبحات **وجهه**" إلى المحجوب [عنه](٣) لا إلى الله عز وجل، لأن هذا الوصف لا يليق به سبحانه لما ذكرنا أنه يستحيل أن يكون محجوبا أو محتجبا))(٤)

وقد كشف شيخ الإسلام ~ بطلان هذا التأويل من أوجه؛

الوجه الأول : ((أنه قال > «حجابه النور أو النار لو **كشفها**» لم يقل "لو كشف عنها"، وكشف الشيء إزالته ورفعه، والكشف عنه إظهاره، كما قال في الحديث الآخر «فيكشف الحجاب فينظرون إليه»))(٥)

الوجه الثاني : ((أنه قال > «**حجابه** النور» والضمير عائد إلى الله لا إلى العبد لأن العبد لم يَجْرِ له ذِكرٌ، فإنه قال > «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِضُ القِسط

---

(١) سبق تخريجه ص ٣٨٢ من هذه الرسالة، والحديث أخرجه مسلم في صحيحه بهذا اللفظ. وقد ورد بلفظ آخر وهو «حجابه النار لو كشفها لأحرقت سبحاتُ وجهه **كلَّ شيء أدركه وجهُه**»، أخرجه الإمام أحمد في مسنده ٣٥٧/٣٢، برقم ١٩٥٨٧ وابن ماجه في سننه [المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، رقم ١٩٦]، وصححه الألباني [في صحيح سنن ابن ماجه] ومحققو المسند

(٢) هكذا بنصب "سبحات" على أنها مفعول به.

(٣) زيادة لابد منها

(٤) مشكل الحديث ١٠٣

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١٥٠/٨

ويرفعه، يُرفع إليه عملُ الليل قبل عمل النهار، وعملُ النهار قبل عمل الليل، **حجابُه النور** لو كشفه لأحرقَتْ سُبُحَاتُ وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»))[1]، فلم يُذكر العبد قط في هذا الحديث فكيف يكون الضمير يرجع إليه؟

الوجه الثالث: على قولهم فإنه ((لا يصح عود الضمير إلى العبد...لأنه لا يحجبه لا نور ولا نار أصلاً، وإنما الحجاب عدم خلق الرؤية أو ما يمنع الإحسان))[2]

الوجه الرابع: ((أنه لو فرض أن هناك نورٌ أو نارٌ[3] أو ما مثل بذلك وأنه يحرق العبد، لأحرقه كلَّه، لم يكن الإحراق مختصاً بسبحاتِ وجهه))[4]

الوجه الخامس: فلو كانت السبحاتُ مُحْرَقَةً وكانت النارُ هي المحرِقةُ لكان قوله ﷺ بعد ذلك «كل ما أدركه بصرُه» كلام باطل[5].

ولو كان المحرِقُ «كل ما أدركه بصرُه»[6] لم تكن النارُ مُحرِقةً. وجعل المُحْرِق أحدَهما يمنع أن يكون الآخرُ فاعلاً لفظاً ومعنىً[7]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥٠-١٥١

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥١

(٣) هكذا في المطبوع "أن هناك نورٌ أو نارٌ" ولعل الصواب "أن هناك نورًا أو ناراً"، فإن "اسم إن" منصوب لا مرفوع

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥١

(٥) حيث لا فائدة في إيراده لأن الجملة قد تامت

(٦) ويكون "كلُّ" في قوله «كل ما أدركه بصرُه» فاعلاً لفعل «لأَحْرَقَ»

(٧) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/١٥١-١٥٢

المطلب الثاني : قول من أنكر الرؤية : إن الحجاب محمول على أنه منع وصول آثار إحسانه إليهم

قد نسب الرازي هذا التأويل إلى من أنكر الرؤية –وهم المعتزلة- حيث قال ((حقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله تعالى محال...بل هو محمول ... عند من ينكر الرؤية على أنه تعالى يمنع وصول آثار إحسانه وفضله من إنسان))(١)

قال القاضي عبد الجبار ((فليس في ظاهر الآية [أي قوله تعالى ﴿ X W V U T Y ﴾] ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، لأنه تعالى قال ﴿ X W V U T Y ﴾، ولم يقل "عن رؤية ربهم" ... بل المراد عن ثواب ربهم...فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل))(٢)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذا التأويل من وجوهٍ؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذا التأويل إنما قالوه في قوله تعالى ﴿ X W V U T Y ﴾، ولم يقولوه في قوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ إِنَّهُۥ à حَكِيمٌ ﴾، مع أن الحجاب مذكور في الآيتين، قال ~ ((لو كان الحجابُ مَنْعَ الإحسان لكان مَن كلمه الله مِن وراء حجاب –كما كلّم موسى، وهو التكليم الذي فضّله الله به على سائر العباد- ممنوعاً(٣) من الإحسان، فيكون الذي ناداه الله وقرّبه نَجِيًّا أو اصطفاه على الناس

(١) أساس التقديس ١٣٢

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٦٧

(٣) في المطبوع : "منعاً"، وهو خطأ واضح

برسالاته، وكلامه ممنوعاً من الإحسان إليه، وهذا من أفسد ما يكون في بداهة العقول، وهو من أبلغ التحريف وقلب الحقائق، والإلحاد في آيات الخالق))[١]

الوجه الثاني : ((أن هذا حملٌ للفظ على ما لا تحتمله اللغةُ بوجه من الوجوه، وهو تبديل اللغة، كما أنه تبديل للقرآن وتحريف له))[٢]

الوجه الثالث : بيانه ~ [٣] أن ألفاظ الحديث صريحة في أن الحجاب إنما هو مانع من الرؤية لا من الإحسان، ويتجلى ذلك فيما يلي

أولاً : قوله > «فيكشف الحجاب **فينظرون إليه**، فوالله ما أعطاهم الله شيئًا أحب إليهم من النظر إليه ولا أقر لأعينهم»،

ثانياً : وفي رواية قوله > «**فيتجلى** الله ﷻ لهم»[٤]

ثالثا : قوله > «فما أُعْطُوا شيئًا أَحَبَّ إليهم **من النظر** إلى ربهم ﷻ»)

رابعاً : وفي حديث آخر «وما بين القوم **وبين أن ينظروا** إلى ربهم إلا **رداء الكبرياء** على وجهه في جنة عدن»[٥]

الوجه الرابع : قوله > «حجابُه النور (وفي رواية : النار) لو كشفه **لأحرقَتْ** سُبُحَات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٦]، فعند من قال إن الحجاب مانع من وصول الإحسان والرحمة، إذا كشف الله الحجابَ حصلت الرحمة والإحسان إلى المحجوبين. فلفظ الحديث لا يدل على هذا بل يدل على وصول الإحراق إلى خلقه[٧].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣٢-١٣٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣٤

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣٤

(٤) عند الإمام أحمد كما في مسنده [٣١/٢٦٧ رقم ١٨٩٣٦]

(٥) سبق تخريجه قريباً

(٦) سبق تخريجه قريباً

(٧) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/١٣٤-١٣٥

الوجه الخامس : بيانه ~ أن الله ((إنْ أحسن إلى العبد امتنع أن يكون الإحسان ممنوعاً، وإن لم يحسن فليس هناك شيء يكون ممنوعاً، فأحد الأمرين لازم، إما وجود إحسانه ونعمته فلا مانع له كما قال النبي > «اللهم لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت»[1]، وإما عدم وجوده فذاك يكون لأنه لم يشأه لا يكون لوجود مانع))[2]

الوجه السادس : ((أنه ﷻ قال ﴿ T U V W X Y Z [\ ] ^ ﴾[3] فجعل الحجب قبل دخول النار، وذلك لا يكون إلا في عرصة القيامة أو ما قبل ذلك. ومعلوم أن الله لم يخلق في عرصة القيامة إحساناً موجوداً حجب الكفار عنه، فإن العرصة ليست مَحَلَّ ثوابٍ ولا عقاب، وإذا لم يكن هناك نعيمٌ موجودٌ يصح منعُهم عنه، عُلم أن الحجب عنه نفسِه))[4]

---

(١) من حديث المغيرة بن شعبة ﷺ، أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب صفة الصلاة، باب الذكر بعد الصلاة، رقم ٨٤٤] ومسلم في صحيحه [كتاب المساجد ومواضيع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته، رقم ٥٩٣]

ومن حديث أبي سعيد الخدري وابن عباس ﷺ، أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الصلاة، باب ما يقول إذا رفع رأسه من الركوع، رقم ٤٧٧ و٤٧٨]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١٣٥/٨

(٣) سورة المطففين: ١٥ - ١٦

(٤) بيان تلبيس الجهمية ١٣٥/٨-١٣٦

المبحث الثالث: تأويلهم لحديث «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون»، وفيه مطلبان

قد سبق أن من أدلة الرؤية هذا الحديث المشهور، وهو ((في الجملة ... متواتر عند أهل العلم بالحديث، ورواته من التابعين وأتباعهم من أجلِّ الأمة قدراً في العلم والدين، وهو معروف عن عدد من الصحابة، فهو في الصحيحين من حديث أبي هريرة وأبي سعيد مجتمِعَيْنِ(١)، ومن حديث أبي سعيد مفرداً(٢)، وهو أيضاً في صحيح مسلم من حديث جابر(٣)، وهو في المسانيد من حديث ابن مسعود(٤) وأبي موسى(٥)، وقد جمع الحافظ الدارقطني كثيراً من طرقه في كتاب الرؤية))(٦).

وقبل إيراد الشبهات وردها من كلام شيخ الإسلام أذكر لفظ الحديث بتمامه لما فيه من تعلق برد شيخ الإسلام على تلك الشبهات. وهو كما يلي:

عن أبي هريرة ﵁(٧) قال: قال أناسٌ يا رسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال «هل «هل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟»، قالوا: لا يا رسول الله، قال «هل

(١) انظر صحيح البخاري [كتاب صفة الصلاة، باب فضل السجود، رقم ٨٠٦] وصحيح مسلم [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٨٢]

(٢) انظر صحيح البخاري [كتاب التفسير، باب ﴿K J I H G F﴾ يعني زِنَةَ ذرة، رقم ٤٥٨١] وصحيح مسلم [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٨٣]

(٣) انظر صحيح مسلم [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٩١]

(٤) انظر مسند الإمام أحمد ٢٥٣/٦ رقم ٣٧١٤ مختصراً ولفظ الحديث بكامله أخرجه الطبراني من طرق في المعجم الكبير [٣٥٧/٩، رقم ٩٧٦٣]، قال الهيثمي ((رواه كله الطبراني من طرق، ورجال أحدها رجال الصحيح غير أبي خالد الدالاني وهو ثقة)) [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ٦٢٠/١٠]

(٥) انظر مسند الإمام أحمد ٤٢٢/٣٢ رقم ١٩٦٥٤ والمنتخب من مسند عبد بن حميد ٤٢٨/١، رقم ٥٣٩

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٦/٧-٨

(٧) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق، باب الصراط جسر جهنم، رقم ٦٥٧٣]

تضارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب». قالوا لا يا رسول الله قال «فإنكم ترونه يومَ القيامة كذلك. يجمع الله الناس فيقول من كان يعبد شيئًا فليَتَّبِعْهُ، فيتبع من كان يعبد الشمس ويتبع من كان يعبد القمر ويتبع من كان يعبد الطواغيت، وتبقى هذه الأمة فيها منافقوها. فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون، فيقول : أنا ربكم، فيقولون : نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا، فإذا أتانا ربنا عرفناه. فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول : أنا ربكم، فيقولون : أنت ربنا، فيتبعونه ويضرب جسر جهنم. قال رسول الله > : فأكون أول من يُجِيز، ودعاءُ الرسل يومئذ اللهم سلِّم سلِّم . وبه كلاليب[١] مثل شوك السَّعْدَان[٢]، أما رأيتم شوك السعدان؟»، قالوا : بلى يا رسول الله، قال «فإنها مثل شوك السعدان غير أنها لا يعلم قدر عظمها إلا الله، فتخطف الناس بأعمالهم؛ منهم الموبق[٣] بعمله، ومنهم المخردل[٤] ثم ينجو، حتى إذا فرغ الله من القضاء

---

(١) الكلاليب جمع الكَلُّوب –بالتشديد- وهو حديدة مُعْوَجَّة الرأس [النهاية في غريب الحديث ١٩٥/٤]

(٢) السعدان هو نبتٌ ذو شوك، وهو من جَيِّد مَراعى الإبل تَسْمَن عليه [النهاية في غريب الحديث ٣٦٧/٢]

(٣) الموبق المهلك [الفائق ٣٨/٤]، وذكر القاضي عياض / أن هذا روي على ثلاثة أوجه؛
أحدها : (المؤمن يقي بعمله) بالميم والنون و(يقي) بالياء والقاف،
والثاني : (الموثق) بالمثلثة والقاف،
والثالث : (الموبَق يَعني بعمله) فالموبق بالباء الموحدة والقاف و(يعني) بفتح الياء المثناة وبعدها العين ثم النون.[انظر المنهاج شرح صحيح مسلم ٢١/٣]، ونبّه الحافظ على أن لفظ (يعني) تصحيف من (بقي) [انظر فتح الباري ٤٥٤/١١]،
وقد ورد في بعض طرق الحديث الشك «فمنهم الموبَق بقي بعمله أو الموثَق بعمله» [صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى ﴿ (* + , - . / ﴾ ، رقم ٧٤٣٧]

(٤) ((المخردل هو المرمِيّ المَصروع، وقيل المقطَّع تقطعه كلاليب الصراط حتى يَهوِي في النار، يقال : خردلتُ اللحم -بالدال والذال- أي فصَّلتُ أعضاءه وقطَّعتُه)) [النهاية في غريب الأثر ٢٠/٢]

القضاء بين عباده وأراد أن يُخرج من النار من أراد أن يخرج ممن كان يشهد أن لا إله إلا الله أمر الملائكة أن يُخرجوهم، فيعرفونهم بعلامة آثار السجود وحرَّم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثرَ السجود، فيخرجونهم قد امتَحَشُوا[1]. فيصب عليهم ماء يقال له ماءِ الحياة، فينبتون نباتَ الحبة في حَمِيل[2] السيل، ويبقى رجل مقبل بوجهه على النار فيقول يا رب قد قشبني[3] ريحها وأحرقني ذكاؤها[4] فاصرِفْ وجهي عن النار. فلا يزال يدعو الله : فيقول لعلك إن أعطيتك أن تسألني غيره، فيقول لا وعزتك لا أسألك غيره. فيصرف وجهه عن النار ثم يقول بعد ذلك : يا رب قرِّبني إلى باب الجنة، فيقول : أليس قد زعمتَ أن لا تسألني غيره ويلك ابن آدم ما أغدرك، فلا يزال يدعو فيقول : لعلي إن أعطيتك ذلك تسألني غيره، فيقول : لا وعزتك لا أسألك غيره، فيعطي الله من عهود ومواثيق أن لا يسأله غيره فيقربه إلى باب الجنة. فإذا رأى ما فيها سكت ما شاء الله أن يسكت ثم يقول : رب أدخلني الجنة، ثم يقول أوليس قد زعمتَ أن لا تسألني غيره ويلك يا ابن آدم ما أغدرك، فيقول : يا رب لا تجعلني أشقى خلقِك، فلا يزال يدعو حتى يضحك فإذا ضحك منه أذن له بالدخول فيها، فإذا دخل فيها قيل : تَمَنَّ من كذا فيتمنى ثم يقال له تمن من كذا فيتمنى حتى تنقطع به الأماني، فيقول له : هذا لك ومثله معه»

قال أبو هريرة ﷺ : وذلك الرجل آخر أهل الجنة دخولاً، وأبو سعيد الخدري جالس مع أبي هريرة لا يغير عليه شيئًا من حديثه حتى انتهى إلى قوله «هذا لك ومثله معه». قال

---

(١) أي ((احترقوا، والمحش احتراق الجلد وظهور العظم)) [النهاية في غريب الحديث ٣٠٢/٤]

(٢) قال ابن الأثير ((وهو ما يجيء به السيلُ من طين أو غثاء وغيره، فَعِيلٌ بمعنى مَفْعُول، فإذا اتفقت فيه حبّةٌ واستقرتْ على شَطّ [أي شاطئ أو جانب] مَجْرَى السيل فإنها تَنبُت في يوم وليلة، فشُبِّه بها سرعة عَوْد أبدانهم وأجسامهم إليهم بعد إحراق النار لها)) [النهاية في غريب الحديث ٤٤٢/١]

(٣) أي ((سَمَّني، وكل مسموم قَشِيْب ومُقشَب يقال قشَّبتني الريح وقَشَبَتني)) [النهاية في غريب الحديث ٦٤/٤]

(٤) والذَّكاء شدّة وهج النار ولهبها، يقال ذكيْت النارَ إذا أتممت إشعالَها، وأَحْرَقَني ذَكاؤها [انظر لسان العرب ٣١٣/١٨-٣١٤ وتاج العروس ٩٣/٣٨]

أبو سعيد ﷺ : سمعت رسول الله > يقول «هذا لك وعشرة أمثاله». قال أبو هريرة حفظتُ «مثله معه»

وعن أبي سعيد الخدري ﷺ[1] قال : قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال «هل تضارون في رؤية الشمس والقمر إذا كانت صحوًا؟». قلنا : لا، قال «فإنكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ إلا كما تضارون في رؤيتهما». ثم قال «ينادي منادٍ لِيَذْهَبْ كل قوم إلى ما كانوا يعبدون. فيذهب أصحاب الصليب مع صليبهم، وأصحاب الأوثان مع أوثانهم، وأصحاب كل آلهة مع آلهتهم، حتى يبقى من كان يعبد الله من بَرٍّ أو فاجر وغُبَّرات[2] من أهل الكتاب. ثم يؤتى بجهنم، تُعرَض كأنها سراب، فيقال لليهود : ما كنتم تعبدون؟، قالوا : كنا نعبد عزير بن الله، فيقال : كذبتم لم يكن لله صاحبة ولا ولد، فما تريدون؟، قالوا : نريد أن تسقينا، فيقال : اشربوا، فيتساقطون في جهنم.

ثم يقال للنصارى : ما كنتم تعبدون؟، فيقولون كنا نعبد المسيح بن الله، فيقال : كذبتم، لم يكن لله صاحبة ولا ولد، فما تريدون؟، فيقولون : نريد أن تسقينا، فيقال : اشربوا، فيتساقطون، حتى يبقى من كان يعبد الله من بر أو فاجر فيقال لهم : ما يحبسكم وقد ذهب الناس؟، فيقولون : فارقناهم ونحن **أحوج منا إليه**[3] اليوم، وإنا سمعنا مناديًا ينادي

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب ﴿ (* + , - . / ﴾، رقم ٧٤٣٩] ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان باب معرفة طريق الرؤية رقم ١٨٣]

(٢) غُبَّرات جمع غُبَّر، وغُبَّر جمع غابر، والغابر هو الباقي [انظر النهاية في غريب الحديث ٣/٣٣٧-٣٣٨]

(٣) هذا لفظ البخاري، وقال الحافظ ابن حجر ~ ((ووقع في رواية مسلم هنا «فارقْنَا الناسَ في الدنيا أفقرَ ما كنا **إليهم** ولم نصاحبهم» ورجَّح عياض رواية البخاري، وقال غيره : الضمير لله [يعني الضمير الهاء في قوله > «**إليه**»] والمعنى : فارقنا الناس في معبوداتهم ولم نصاحبهم ونحن اليوم أحوج لربنا، أي أنَّا محتاجون إليه. وقال عياض : "بل «أحوج» على بابها، لأنهم كانوا محتاجين إليه في الدنيا فهم في الآخرة أحوج إليه". وقال النووي : "إنكاره لرواية مسلم معترض بل معناه التضرع إلى الله في كشف الشدة عنهم بأنهم لزموا طاعته وفارقوا في الدنيا من زاغ عن طاعته من أقاربهم مع =

ليلحق كل قوم بما كانوا يعبدون، وإنما ننتظر ربَّنا، قال : فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول أنا ربكم، فيقولون : أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء. فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه، فيقولون : الساق، فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طَبَقًا واحدًا، ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم». قلنا يا رسول الله وما الجسر؟ قال «مدحضة[١] مزلة عليه خطاطيف[٢] وكلاليب وحَسَكَة[٣] مُفَلْطَحَة[٤] لها شوكة عقيفة[٥] تكون بنجد يقال لها السعدان. المؤمن عليها كالطرف وكالبرق وكالريح

=

حاجتهم إليهم في معاشهم ومصالح دنياهم كما جرى لمؤمني الصحابة حين قاطعوا من أقاربهم من حاد الله ورسوله مع حاجتهم إليهم والارتفاق بهم، وهذا ظاهر في معنى الحديث لا شك في حسنه)) [فتح الباري ٤٥٠/١١ وانظر كلام النووي في المنهاج شرح صحيح مسلم ٢٧/٣].

واللفظ الذي وقع في رواية مسلم «فارقْنَا الناسَ في الدنيا أفقرَ ما كنا **إليهم** و لم نصاحبهم» موجود أيضاً في صحيح البخاري [كتاب التفسير، باب ﴿ K J I HGF ﴾ يعني زِنَةَ ذرة، رقم ٤٥٨١]

(١) قال العيني ((مدحضة من دحضت رجله دحضاً : زلقت، ودحضت الشمسُ عن كبد السماء : زالت، ودحضت حجته : بطلت)) [عمدة القاري ١٩٥/٢٥]

(٢) الخطاطيف جمع الخُطَّاف وهو بمعنى الكلُّوب مفرد الكلاليب، وقد تقدم معناها [انظر النهاية في غريب الحديث ٤٩/٢]

(٣) الحَسَكَة هي شوكة صلبة معروفة، والحسك نبات له ثمر خشن يتعلق بأصواف الغنم، وربما اتخذ مثله من حديد وهو من آلات الحرب [انظر النهاية في غريب الحديث ٣٨٦/١ وعمدة القاري ١٩٥/٢٥]

(٤) مُفَلْطَحَة : عريضة [انظر فتح الباري ٤٢٩/١٣ وعمدة القاري ١٩٥/٢٥]

(٥) عقيفة : منعطفة معوجة [انظر النهاية في غريب الحديث ٢٧٦/٣ وعمدة القاري ١٩٥/٢٥]

وكأجاويد(١) الخيل والركاب. فناج مُسَلَّم وناجٍ مخدوش(٢) ومكدوس(٣) في نار جهنم، حتى يمر آخرُهم يسحب سحبًا، فما أنتم بأشد لي مناشدة في الحق قد تبين لكم من المؤمن يومئذ للجبار، وإذا رأوا أنهم قد نجوا في إخوانهم يقولون : ربَّنا إخواننا كانوا يصلون معنا ويصومون معنا ويعملون معنا، فيقول الله تعالى : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال دينار من إيمان فأخرجوه ويحرم الله صورهم على النار، فيأتونهم وبعضهم قد غاب في النار إلى قدمه وإلى أنصاف ساقيه، فيخرجون من عرفوا ثم يعودون فيقول : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال نصف دينار فأخرجوه، فيخرجون من عرفوا ثم يعودون فيقول : اذهبوا فمن وجدتم في قلبه مثقال ذرة من إيمان فأخرجوه فيخرجون من عرفوا». قال أبو سعيد فإن لم تصدقوني فاقرؤوا ﴿ F G H I J K M N O P ﴾(٤). «فيشفع النبيون والملائكة والمؤمنون فيقول الجبار : بقِيَتْ شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج أقواما قد امتحشوا، فيلقون في نهر بأفواه الجنة يقال له ماء الحياة فينبتون في حافتيه كما تنبت الحبة في حميل السيل قد رأيتموها إلى جانب الصخرة إلى جانب الشجرة، فما كان إلى الشمس منها كان أخضر وما كان منها إلى الظل كان أبيض. فيخرجون كأنهم اللؤلؤ فيجعل في رقابهم الخواتيم فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة

---

(١) الأجاويد جمع الأجواد، والأجواد جمع الجواد، وهو الفرس السابق الجيد [انظر النهاية في غريب الحديث ١/٣١٢]

(٢) مخدوش : ممزوق مخموش من الخمش وهو تمزيق الوجه بالأظافر، وخَدْش الجِلد قَشْرُه بعود ونحوه [انظر النهاية في غريب الحديث ٢/١٤ وعمدة القاري ٢٥/١٩٥]

(٣) مكدوس أي مدفوع، ويُروى مكدوش بالشين أي مطرود [انظر النهاية في غريب الحديث ٤/١٥٥ وعمدة القاري ٢٥/١٩٥]

فهم ثلاثة أقسام : قسم مُسلَّم لا يناله شيء، وقسم يُخدَش ثم يُسلَّم ويُخلَّص، وقسم يسقط في جهنم [انظر المنهاج شرح صحيح مسلم ٣/٢٩ وعمدة القاري ٢٥/١٩٥]

(٤) سورة النساء: ٤٠

هؤلاء عتقاء الرحمن أدخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولا خير قدَّموه فيقال لهم لكم ما رأيتم ومثله معه»

فالحديث مسلَّم بصحته وهو صاعقة مُرسَلة على أهل الأهواء والبدع، فإنه ((مشتمل على جمل من أصول أهل السنة التي يُكذِّب بها طوائف من أهل الأهواء والخوارج والمعتزلة والجهمية والقرامطة والباطنية، مثل الإتيان والرؤية والصراط وخروج أهل الكبائر من النار، وغير ذلك مما يدخل في باب الإيمان بالله واليوم الآخر مما يكذِّب به الجهمية والخوارج ومن اتبع الطائفتين من المعتزلة ونحوهم))[١]. فأولوا الألفاظ المذكورة في الحديث -مما لها تعلق بنقيض معتقدهم- بتأويلات باطلة. والذي يهُمُّنا في هذا المبحث تأويلهم لما يتعلق بلفظة "الصورة" حيث أنها مذكورة في الحديث، وفيها دلالة واضحة على الرؤية[٢].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٩/٧-١٠

(٢) فلفظ الحديث «فأتاهم ربهم في صورته... » يدل على الرؤية من وجهين؛

الوجه الأول : لفظ الصورة، حيث أن المؤمنين **يرون** ربهم في صورته التي يعرفون، وهذا صريح جداً في الرؤية.

الوجه الثاني : ذكرُ إتيان أو مجيء الرب في صورته...وقد ذكر النووي أن من تأويل هذا الحديث أن إتيان الله لهم ((عبارة عن رؤيتهم إياه، لأن العادة أن من غاب عن غيره لا يمكن رؤيته إلا بالإتيان، فعبّر بالإتيان والمجيء هنا عن الرؤية مجازاً)) [المنهاج شرح صحيح مسلم ١٩/٣]، وإن كان هذا التأويل فيه إنكار الإتيان والمجيء حقيقةً إلا أن فيه اعتراف النووي بأن الإتيان والمجيء يستلزمان الرؤية، وقد ذكر ~ أن هذا مما يوافق لسان العرب وقواعد الأصول والفروع. وقال شيخ الإسلام ~ ((ولهذا كان الإمام أحمد يحتج بإثبات المجيء والإتيان في مسألة الرؤية)) [بيان تلبيس الجهمية ٩٤/٧]

ولذلك أتبعَ النبيُّ > ذِكرَ كونِ الله يأتي في الصورة بعد قوله > «إنكم سترون ربكم يوم القيامة... » مما يدل على أن لفظَيْ الإتيان والصورة يدلان على الرؤية دلالةً واضحةً، والله تعالى أعلم

وممن يذكر هذه التأويلات الباطلة ابنُ فورك(١) في كتابه مشكل الحديث، حيث قال ((وتأويل ذلك وتخريجه يحتمل وجوهاً، أحدها : أن تكون "في" هاهنا بمعنى "الباء"، كما روينا عن ابن عباس في قوله ﷻ ﴿ فِي ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾ أنه قال : معناه "**بظلل من الغمام**"(٢). وإذا كان سائغًا في اللغة إبدال "الباء" بـــ "في" و"في" بـــ "الباء" لم ينكر أن يكون معنى "في" ها هنا معنى الباء...والتأويل "أن الله ﷻ يأتيهم يوم القيامة **بصورة** غير صورته التي يعرفونها في الدنيا"، وتكون الإضافة في الصورة إليه من طريق الملك والتدبير

(١) وقد سبق ترجمته، ونبّه شيخ الإسلام ~ أن ابن فورك قد ((جمع في كتابه من تأويلات بشر المريسي ومَن بعده ما يناسب كتابَه، لكنه لم يكن من الجهمية المماثلين لبشر، بل هو يثبت الصفات ما لا يثبته بِشر)) [بيان تلبيس الجهمية ٧/١٥٣-١٥٤]

(٢) لم أقف على هذا الأثر في شيء من كتب التفسير ولا كتب الحديث. بل ولا يثبت عن أحد من السلف. إنما حكى هذا التفسير ابن فورك عن ابن عباس في مواضع من كتابه مشكل الحديث، وكذا الرازي في أساس التقديس –كما سيأتي قريباً-. وقد نقل بعض المفسرين هذا الوجه من أوجه التفسير للآية بدون نسبته إلى ابن عباس.

قال شيخ الإسلام ~ ((أما نقلهم [كابن فورك والرازي وأمثالهما] عن ابن عباس أنه قال أتى بظلل من الغمام، بمعنى أنه يرسلها ولا يجيء هو، فهذا كذب على ابن عباس، ولم يذكروا له سندًا. وقد روي عن ابن عباس من وجوه أن الله نفسه يجيء كما رواه عثمان بن سعيد...عن ابن عباس رضي الله عنهما في هذه الآية ﴿ T U V W X Y Z ﴾ [الفرقان: ٢٥] قال «ينزل أهل سماء الدنيا وهم أكثر من أهل الأرض ومن الجن والإنس، فيقول أهل الأرض : أفيكم ربنا؟، ويقولون : لا وسيأتي، ثم تشقق السماء الثانية –وساقه إلى السماء السابعة- قال : فيقولون : أفيكم ربنا؟، فيقولون : لا وسيأتي، ثم يأتي الرب تبارك وتعالى في الكروبيين [أي سادة الملائكة وهو المقرّبون، انظر النهاية في غريب الحديث ٤/١٦١] وهم أكثر من أهل السموات والأرض»...)) [بيان تلبيس الجهمية ٧/٨٢-٨٣] . وهذا الأثر رواه الدارمي بإسناده إلى ابن عباس في كتابه الرد على الجهمية ٧٣-٧٣ في باب نزول الرب تبارك وتعالى يوم القيامة للحساب، وفي إسناده علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف [التقريب ٦٩٦]. قال ابن كثير –بعد إيراده لهذا الأثر- ~ ((مداره على علي بن زيد بن جدعان، وفيه ضعف، وفي سياقاته –غالباً- نكارةٌ شديدةٌ)) [تفسير القرآن العظيم ١٠/٣٠١]

كما يقال سماء الله وأرضه وبيت الله وناقته على وجهة المُلْكِ والفِعْلِ، لا على الوجه الذي لا يليق به، فيكون المعنى في ذلك أن الخلق عرفوا الله عز وجل بدلالاته المنصوبة وآياته التي ركَّبها في الصور...

وإضافة الصورة إليه في هذه الأحاديث هي بمعنى الملك والفعل لا بمعنى التصوّر بالشيء من الصور -تعالى الله عن ذلك- لأن الهيئة والصورة والتركيب والتأليف كل ذلك إنما يصح على الأجسام المحدودة والجواهر المخلوقة...))[1]

وقال ((ويحتمل أيضًا وجهًا آخر، وهو أن الصورة هاهنا بمعنى الصفة، فيكون تقدير المعنى فيه: "ما يظهر لهم من بطشه وشدة بأسه يوم القيامة وإظهار معايب الخلق ومساويهم وفضائحهم، وإنما عرفوه ساترًا حليمًا غفارًا كريمًا، فيظهر لهم منها أن ذلك منه))[2]

وتبعه الرازي[3] في هذه التأويلات حيث قال ((واعلم أن الكلام على هذا الحديث من وجوه؛

[التأويل] الأول: أن تكون "في" بمعنى "الباء" والتقدير: فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه في الدنيا، وذلك بأن يريهم ملكا من الملائكة، ونظيره قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى ﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ ﴾[4] أي بظلل من الغمام، ثم إن تلك الصورة تقول: "أنا ربكم"، وكأن ذلك آخر مِحنةٍ تقع للمكلَّفين في دار الآخرة، وتكون الفائدة فيه تثبيت المؤمنين على القول الصالح، وإنما يقال الدنيا دار محنة

(١) مشكل الحديث ٣٩-٤٢

(٢) مشكل الحديث ٤٢

(٣) وقد نبّه شيخ الإسلام ~ على أن الرازي قد اعتمد كثيراً في تأويلاته على تأويلات ابن فورك [انظر بيان تلبيس الجهمية ١٥٣/٧]. وهذه التأويلات التي ذكرها ابن فورك والرازي ذكرها أيضا النووي ~ [انظر المنهاج شرح صحيح مسلم ١٩/٣-٢١]

(٤) سورة البقرة: ٢١٠

والآخرة دار الجزاء على الأعم والأغلب، وإن كان يقع في كل واحدة منهما ما يقع في الأخرى نادرًا.

أما قوله -عليه السلام- إنهم يقولون «إذا جاء ربنا عرفناه»، فيُحمل على أن يكون المراد "فإذا جاء إحسانُ ربِّنا عرفناه"، وقولهم «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها» فمعناه "فيأتيهم بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان"

وأما قوله -عليه السلام- «فيقولون بيننا وبينه علامة» فيحتمل أن تكون تلك العلامة كونه تعالى في حقيقته مخالفًا للجواهر والأعراض، فإذا رأوا تلك الحقيقة عرفوا أنه هو الله

التأويل الثاني : أن يكون المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه ولم يعتادوا من معاملة الله تعالى معهم ثم تأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي اعتادوا وألفوه))(١)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه التأويلات الباطلة كما يظهر ذلك في المطلبين التاليين؛

(١) أساس التقديس ١١٧-١١٨

المطلب الأول : قولهم : أن "في" بمعنى "الباء" والتقدير : فيأتيهم الله بصورة غير الصورة التي عرفوه بها في الدنيا" أو أن معنى «فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفونها» هو "فيأتيهم بالصورة التي يعرفون **أنها من أمارات الإحسان**"

تَبَيَّن من كلام الرازي -في تأويله الأول للحديث- أنه حاول أن يحمل معنى الصورة إلى معنى المخلوق، فأوَّل الصورة إلى معنى الملك من الملائكة أو معنى أنها من أمارات الإحسان. وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه التأويلات من أوجه كثيرة وبين أن ((من تأمل سياق هذه الأحاديث وما اتفقت عليه من المعاني وسياقها...علم بالاضطرار أن الذي يأتيهم في هذه الصورة هو رب العالمين نفسه، **لا مَلك من الملائكة، ولا مجرد بعض آياته.** ومن صرف مثل هذه الأحاديث وهذه الألفاظ الصريحة المنصوصة إلى ملك من الملائكة أو مجيء شيء من عذاب الله أو إحسان الله فإنه -مع جحده لِما يُعلم بالاضطرار من هذه الألفاظ- قد فتح مِن باب القرمطة وتحريف الكَلِم عن مواضعه ما لا يمكن سدُّه))[1]، وقال ~ ((أن جميع ألفاظ الحديث صريحةٌ في أن الذي جاء وأتى وقال : أنا ربكم، هو الذي رأوه فسجدوا له، فاقتضى ذلك أن يكون المتجلي المسجود له هو الآتي الجائي. فلو كان الذي أتى إنما هو ملك أو بعض النعم المخلوقة لم يصح ذلك))[2]

وأما أوجه الجواب عن هذا التأويل فيكون من جانبين؛ الجانب الأول متعلق بدعواهم أن في بمعنى "الباء" فتكون الصورة بمعنى الملك من الملائكة، والجانب الثاني متعلق بدعواهم أن الصورة بمعنى أنها من أمارات الإحسان.

فأما **الجانب الأول** فيتجلى جوابه ~ في الأوجه التالية؛

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/٧٥-٧٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٧/٩٤

الوجه الأول : بيانه ~ أن كون "في" بمعنى "الباء [بِـ]" ((تبديل للغة وقلب لها، فإن الباء في مثل قولك : "جئتُ بهذا" تكون لتعدية الفعل...وإذا عُدِّي هذا المتعدي بالباء، اقتضى أن الإتيان أُلصِق بذلك المجرور. فإذا قيل : "أتاهم بهذا"، أي جعل إتيانهم لاصقاً بذلك المأتي... والمقصود هنا أن المجرور بالباء في مثل هذا يدل على اللفظ دلالةً صريحةً على أنه ألصق به الإتيان والمجيء كالذي جعله آتياً وجائياً كما في قوله تعالى ﴿ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَأۡتِيَنِي بِهِمۡ جَمِيعًا ﴾[1] ﴿ v w x y z { | ﴾[2] فأتاهم الله بعذاب ﴿ 4 5 6 7 8 9 ﴾[3]وليس في مثل هذا النَّظم إشعار بأن المأتي به ظرف للفعل إلى الفاعل، ولا أن الفاعل فوقه أو في جوفه أو غير ذلك من المعاني التي يدل عليها لفظ "الباء". فأما لفظ "في" فله خاصةٌ يدل عليها لا تحصل بحرف "الباء"...فلا يصلح أن يقال [في الآيات السابقة]: عسى الله أن يأتيني فيهم جميعاً، إنما يأتيكم فيه الله، أما قوله ﴿ 4 5 6 7 8 9 ﴾ إذا أَرْسَلَ الجنودَ و لم يذهب بنفسه فلا يصلح أن يقال : فلنأتينهم في جنود))[4]

الوجه الثاني : بيانه ~ ((أن لفظ الصورة المضاف إلى شيء هو من باب الإضافة النفسية لا الخلقية...، لأن الإضافة الخلقية تكون فيما هو قائم بنفسه كما في قوله "ناقة الله"، "بيت الله"، "أرض الله"، ونحو ذلك مما فيه دلالة على أنه منفصل عن المضاف إليه...أما الصفات مثل العلم والقدرة ونحو ذلك فإذا أُضِيف كانت إضافته إضافةً نفسية...إذ لم يُعلم أن هذه الأمور تقوم بنفسها. والصورة هي قائمة بذي الصورة،

---

(١) سورة يوسف: ٨٣

(٢) سورة هود: ٣٣

(٣) سورة النمل: ٣٧

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٧/٧٨-٨١

فليست من الأعيان المنفصلة عن المضاف إليه حتَّى تُجعل بمعنى المَلَك، فلا يمكن أن تكون صورة الله التي يأتي فيها مخلوقاً منفصلاً عنه يبعثه وهو لا يأتي))(١)

الوجه الثالث : بيانه ~ أنه قد ورد في لفظ الحديث «أتاهم الله في أدنى صورة من التي رأوه فيها أول مرة، فيقول : أنا ربكم»(٢)، ((ومعلوم أن أحداً من الملائكة لا يقول للخلق : أنا ربكم، بل لا يدّعي هذه الدعوى إلا كافر بالله تعالى كفرعون والدجال والشيطان... ولا يأمر الله أحداً من الخلق أن يقول لجميع العباد : أنا ربكم، فإنه تعالى لا يأمر بالشرك))(٣). وبيّن ~ أنه لا يقال : أن الملك يقول : أنا ربكم لامتحان الخلق(٤) لأن المحنة من الملك أن يقول للخلق : من ربُّكم، ومن نبيكم؟، أو قال : هلا تذهبون مع ربكم؟(٥)

الوجه الرابع : بيانه ~ ((أنه > قال «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة». وهذا نص في أنهم رأوا الله قبل هذا الخطاب في صورة غير هذه الصورة، فلو

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨٦/٧

(٢) من حديث أبي سعيد الخدري كما أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب ﴿ F G H I J K ﴾ يعني زِنَةَ ذرة، رقم ٤٥٨١] ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٨٣]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٨٦/٧-٨٧

(٤) قال شيخ الإسلام ~ ((فإن المحنة إنما تنقطع بدخول دار الجزاء، الجنة أو النار. فأما عرصات القيامة فإن المحنة في هذا [يعني كون الله يأتي في الصورة ويقول أنا ربكم، كما في هذا الحديث]، وفي أمره لهم بالسجود، وفيما ورد من تكليف من لم يكلَّف في الدنيا من الأطفال والمجانين، كما أنهم يُمْتَحنون في قبورهم بمسألة منكر ونكير)) [بيان تلبيس الجهمية ٨٧/٧-٨٨، وانظر مجموع الفتاوى ٣٠٨/١٧-٣١٠]

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨٧/٧-٨٩

كان المخاطِب لهم مَلَكًا لكان المرئي قبل ذلك هو الملك لا الله، والحديث نص في أنهم رأو الله قبل هذه المرة))[1]

الوجه الخامس : من لفظ الحديث «فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رأوه فيها أول مرة، فيقول أنا ربكم، فيقولون : أنت ربنا، فلا يكلمه إلا الأنبياء. فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه، فيقولون : الساق، فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طبقًا واحدًا»[2]، ((وهذا صريح بأن الذي أتاهم وقال "أنا ربكم" هو الذي أراهم العلامةَ حتى عرفوه، فسجدوا له بعد ذلك، وعرفوا أنه رب العالمين. ولو كان القائل "أنا ربكم" ملكاً لكان الملك هو الذي اعترفوا آخراً أنه رب العالمين، وهو الذي سجدوا له، وهذا من أعظم الكفر والضلال))[3]

وأما **الجانب الثاني** فقد بيَّن ~ بطلان قول الرازي ((يحتمل أن يكون المراد : إذا جاء إحسان ربنا عرفناه))، وقوله ((فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون" فمعناه "فيأتيهم الله بالصورة التي يعرفون أنها من أمارات الإحسان)) من وجوه؛

الوجه الأول : إذا كان المراد هو المعرفة بآياته تعالى فإنها لا تتوقف على الإحسان، فإن الله هو الخالق لكل شيء، فيُظهر آيات العقاب تارةً وآيات الإحسان تارةً[4]

الوجه الثاني : ثم ((فَلِمَ لم يُظهر لهم بعد ذلك شيئاً من الإحسان، غير تجلّيه هو؟، فلو كان المراد إحسانه لوجب أن لا يعرفوه حتى يخلق شيئاً من نِعَمِه في العرصة قبل معرفتهم له وسجودهم له))[5]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨٩/٧

(٢) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه —وقد سبق تخريجه-

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٩١/٧

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٩٢/٧

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٩٢/٧

الوجه الثالث : ((حملُ قوله > «فيأتيهم في صورته التي يعرفون» على إحداثه بعض المخلوقات باطل من الوجوه المتقدمة في قوله > «فيأتيهم الله في صورة» أي بصورة هي ملك من الملائكة))[1]

الوجه الرابع : أن هذا يناقض قولَهم في التأويل الثاني لهذا الحديث بأن المراد من الصورة الصفة والمعنى أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه[2]

الوجه الخامس : ((أنه > قد أخبر أن هذه العلامة هي الكشف عن ساقه... وذلك يبطل أن يكون المراد : فإذا جاء إحسان ربنا أو فيأتيهم بما يعرفون أنه إحسان))[3]

الوجه السادس : ((أن عرصة القيامة -لا سيما قبل جواز الصراط- ليس هو محل الجزاء بالإنعام والإحسان، وإنما هو مقام الامتحان، فتفسير إتيان الله في الصورة التي يعرفون بالإحسان مناقض لذلك))[4]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٩٣/٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٩٣/٧

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٩٣/٧

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٩٨/٧

المطلب الثاني : قولهم : إن المراد من الصورةِ **الصفةُ**، والمعنى من قوله > «فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون» هو أن يظهر لهم من بطش الله وشدة بأسه ما لم يألفوه، ثم يأتيهم بعد ذلك أنواع الرحمة والكرامة على الوجه الذي اعتادوه وألفوه، وذلك معنى قوله > «فيأتيهم في صورته التي يعرفون»

قد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذا التأويل ووضّح ((أنه أفسدُ من الذي قبله، وأكثر الوجوه التي أُبطِلَ بها ذلك يُبطَل بها هذا، ولهذا خصائص[١] ويظهر ذلك بوجوه))[٢]؛

الوجه الأول : ((أن إظهار الشدة في تسمية ذلك صفةً كإظهار النعمة وكإظهار الملك، إذ جميع ذلك عبارة عن خلق شيء من الأجسام وإظهاره. فتسمية هذا صفةً دون ما تقدم من الملك والإحسان تحكُّم باطل))[٣]

الوجه الثاني : ((أن الناس ما زالوا يألفون أن الله تعالى يبتليهم بالسراء والضراء، فدعوى أن أحدهما[٤] مألوف دون الآخر[٥] باطل))[٦]

الوجه الثالث : ((أن الله إذا أظهر عذابه وشدته لم يجز الامتناع من السجود له في هذه الحال، ولا يجوز إنكار ربوبيته حتى يقول الأنبياء والمؤمنون : نعوذ بالله منك، وينكرون أن يكون منهم))[٧]

---

(١) يعني في أوجه الرد

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٠

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠١

(٤) وهو السراء

(٥) وهو الضراء أو الشدة

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠١

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠١

الوجه الرابع : ((أن السجود في حال إظهار الشدة أولى من السجود في حال إظهار النعمة. ولهذا كانت الصلاة عند إظهار الآيات مثل الكسوف والخسوف مشروعة باتفاق المسلمين، وهي أطول الصلوات وأكثرها قدراً وصفةً. وأما النعمة ففي سجود الشكر نزاع...فكيف يقال إنهم امتنعوا عن السجود له عند الشدة و لم يسجدوا له عند النعمة؟))(١)

الوجه الخامس : الحديث يبين أن المشركين قد صاروا إلى العذاب ويتساقطون في جهنم —ويبقى المسلمون والمنافقون-، وبعد ذلك يأتي ربُّهم في غير صورته التي يعرفون. فلم يظهر الشدة والبطش والعذاب إلا للكفار(٢)

الوجه السادس : الحديث يبين أنه بعد سجود المؤمنين له وعدم استطاعة المنافقين للسجود له أنهم يمرون على الصراط، ((فناجٍ مُسَلَّم —وهو الذي ينجو بلا أذى-، وناجٍ مخدوش —وهو الذي يصيبه لفحها-، ومكدوش في نار جهنم وهم المعذَّبون.

فلم يكن العذاب والشدة إلا بعد هذا كله حين المرور على الصراط، فكيف يقال إن إتيانه أولاً في غير صورته التي يعرفون هو إتيانُ عذابِه وبأسه، و لم يأت منه شيءٌ؟))(٣)

الوجه السابع : تناقُض تأويلاتِهم حيث تأولوا كشف الرب عن ساقه بأنه إظهار الشدة، -وفي نفس الحديث أنهم إذا أتاهم الرب في الصورة التي يعرفون يكشف لهم عن ساقه فيسجدون له- ثم تأولوا إتيان الرب حين يكشف عن ساقه على إظهار رحمته وكرامته(٤)

وكرامته(٤)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠١-١٠٢

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٢

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٣

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٣-١٠٤

الوجه الثامن : ((إن النِعم والنقم ليست من صفات الله التي يوصف بها، وإنما يوصف بأنه يخلقها ويُحدثها ويفعلها، فلا يصح أن يكون مجيئها مجيء الله في صفته))[1]، و((الناس تنازعوا في نفس الخلق والإحداث والتكوين هل هو من صفات الله تعالى، وهذا المؤسِّس[2] وأصحابه[3] والمعتزلة يقولون : إن الخلق هو المخلوق، ليس ذلك صفةً لله بحال[4]. فإذا كان نفس التكوين ليس من صفاته عندهم فكيف يكون المخلوق المكوَّن من صفاته))[5]

الوجه التاسع : بيانه ~ أن لفظ الصورة جاء في الحديث مضافاً إلى الهاء العائدة إلى الله «فيأتيهم الله في صورته ...» و«في صورة غير صورته... »، ولم يأت مُنَكَّراً ، فإذا قيل أن الصورة بمعنى الصفة كانت تلك الصفة لله تعالى ويمتنع أن تكون عائدة إلى غيره، ولم تكن مجرد المخلوق.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١٠٤/٧

(٢) يعني : الرازي

(٣) من الأشاعرة

(٤) وقد سبق بيان أن صفة التكوين أو الخلق صفة فعلية، والصفات الفعلية عند الأشاعرة كلها حادثة محضة لا تقوم بالذات، وموقفهم من الصفات الفعلية الواردة في النصوص إما أن يجعلوها كلها مخلوقات منفصلة عنه، فيقولون كلام الله مخلوق بائن عنه لا يقوم به كلام **وكذا التكوين أو الخلق فيقولون التكوين هو المكوَّن والخلق هو المخلوق،** وإما أن يجعلوا جميع هذه المعاني قديمةً أزليةً ويقولون نزوله ومجيئه وإتيانه وفرحه وغضبه ورضاه ونحو ذلك قديم أزلي كما يقولون أن القرآن قديم أزلي [انظر مجموع الفتاوى ٤١١/٥-٤١٢ وراجع التمهيد، المبحث الثاني، المطلب الخامس، ص ٩٣ من هذه الرسالة]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١٠٤/٧

ثم إنه لو كان لفظ الصورة جاء في الحديث مُنَكَّراً لوجب أن يكون الآتي هو الله كما إذا قلنا جاء المَلِك في صورة عظيمة أو صفة عظيمة، فإن هذا اللفظ لا يقتضي أن الجائي مجردُ مفعوله[(١)]

الوجه العاشر : بيانه أن لو جاز التأويل في مثل هذا الحديث الصريح الذي لا يقبل التأويل لفُتِحَ الباب لأهل الضلال فيتأولونه بأهوائهم كما حصل للاتحادية حيث تأولوا هذا الحديث وجعلوه عمدةً لهم في تبرير كفرهم[(٢)]

تنبيه :

هناك تأويل آخر ذُكِر لهذا الحديث[(٣)]، وهو –وإن كان أقرب إلى الصواب من التأويلات السابقة- فإنه باطل كذلك، إلا أن هذا التأويل ليس مبنياً على إنكار الرؤية مطلقاً أو إنكار الرؤية في الجهة –بل الذين أوردوا هذا التأويل أثبتوا لله صورةً وأثبتوا أن الله يُرى في العلو-، وإنما هذا التأويل مبنيٌّ على شبهة قامت في نفوسهم وهي أن صورةَ الله لا تتغير ولا تتحول.

قال عثمان بن سعيد الدارمي ~ في نقضه على المريسي «ولو أن الله تجلى لهم أول مرة في صورته التي عرَّفهم صفاتِها في الدنيا لاعترفوا بما عرفوا و لم ينفروا، ولكنه يُرِي نفسَه في أعينهم لقدرته ولطف ربوبيته في صورة غيرما عرفهم الله صفاته في الدنيا، ليمتحن

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٥-١٠٦

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٧٦ و١٠٨-١٠٩ وقد تقدم الرد على استدلال الاتحادية بهذا الحديث [راجع الفصل الأول، المبحث الثاني، المطلب الخامس، ص ٢٨٦ من هذه الرسالة]

(٣) وقد نُقل ذلك عن عثمان بن سعيد الدارمي وحُكي ذلك أيضاً عن أبي عاصم النبيل [انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٠٥-١٠٦]

بذلك إيمانهم ... ويلك[١] إن الله لا تتغير صورته ولا تتبدل، ولكن يمثِّل في أعينهم يومئذ. أو لم تقرأ كتاب الله ﴿ وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ ٱلْتَقَيْتُمْ فِىٓ © قَلِيلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِىٓ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِىَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا ﴾[٢] وهو الفعال لما يشاء، كما مثّل جبريل مع عظم صورته وجلالة خلقه في عين النبي صورة دحية الكلبي، كما مثله لمريم بَشراً سوياً، وهو ملك كريم فيصورة الملائكة، وكما شُبِّه في أعين اليهود إذ قالوا ﴿A B C ﴾[٣] فقال ﴿I J K L M N O ﴾[٤]))[٥] وكذا ((قد حُكي عن أبي عاصم النبيل[٦] أنه كان يقول : ذلك تغيُّرٌ يقع في عيون الرائين كنحو ما يتخيل إلى الإنسان الشيء بخلاف ما هو به، فيتوهم الشيء على الحقيقة))[٧]

وقد بيّن شيخ الإسلام ~ بطلان هذا التأويل كذلك من وجوه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن فهمهم لقوله > في حديث أبي هريرة ﷺ «فيأتيهم الله في صورة غير صورته التي **يعرفون**» على "معرفتهم بالله في الدنيا بما أخبرهم من صفاته" ليس فهماً صحيحاً من وجوهٍ؛

---

(١) يعني : المريسي

(٢) سورة الأنفال: ٤٤

(٣) سورة النساء: ١٥٧

(٤) سورة النساء: ١٥٧

(٥) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٦٤-٦٥

(٦) وأبو عاصم النبيل هو الضحاك بن مخلد بن الضحاك بن مسلم الشيباني أبو عاصم النبيل البصري، الإمام الحافظ شيخ المحدثين الأثبات، وهو من أجلّ شيوخ البخاري وأكبرهم، فهو ثقة زاهد. قال البخاري ((سمعت أبا عاصم يقول : منذ عقلت أن الغيبة حرام ما اغتبت أحداً قط)). مات سنة ٢١٢هـ [انظر سير أعلام النبلاء ٤٨١/٩ وتهذيب التهذيب ٢٢٥/٢]

(٧) إبطال التأويلات ١٥٣/١

أولاً : قد جاء ما يفسر أن تلك المعرفة كانت **لرؤيةٍ** منهم متقدمةٍ في صورة غير الصورة التي أنكروا فيها كما في حديث أبي سعيد ﷺ المتفق عليه «فيأتيهم في صورة غير صورته **التي رأوا** فيها أول مرة» وفي لفظ «في أدنى صورة من التي **رأوا** فيها»[١]

ثانياً : ((أنهم لا يعرفون في الدنيا لله صورةً ولم يروه في الدنيا في صورة، فإن ما وصف الله تعالى به نفسه ووصفه به رسوله > لا يوجب [لهم][٢] صورةً يعرفونها))[٣]

ثالثاً : ((أن في عدة أحاديث –كحديث أبي سعيد وابن مسعود ﷺ- قال > «هل بينكم وبينه علامة؟، فيقولون : نعم، فيكشف عن ساقه، فيسجدون له»، وهذا يبين أنهم لم يعرفوه بالصفة التي وصف لهم في الدنيا، بل بآية وعلامة عرفوها في الموقف))[٤]

الوجه الثاني : ((أن في حديث أبي سعيد «ثم يرفعون رؤوسهم وقد تحوَّل في صورته التي رأوه فيها أول مرة»[٥] فقوله[٦] "لا يتحول من صورة إلى صورة ولكن يمثل ذلك في أعينهم" مخالف لهذا النص))[٧]

الوجه الثالث : ((أن في حديث ابن مسعود ﷺ وأبي هريرة ﷺ[٨] «أنه يمثل لكل قوم ما كانوا يعبدون»، وفي لفظ : «أشباه ما كانوا يعبدون» ثم قال > «يبقى محمد وأمته فيتمثل لهم الرب تبارك وتعالى فيأتيهم فيقول : ما لكم لا تنطلقون كما انطلق الناس؟،

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/١٤١-١٤٢

(٢) هكذا في المطبوع، وهو خطأ، والصواب [له]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٤٢

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٤٤

(٥) أخرجه مسلم بهذا اللفظ في صحيحه [كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية، رقم ١٨٣]

(٦) يعني الدارمي

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٤٣-١٤٤

(٨) ولم أقف على لفظ «يُمثّل لكل قوم ما كانوا يعبدون» من حديث أبي هريرة ﷺ، وإنما وقفت على على هذا المعنى –أعني ذكر التمثيل- من حديث ابن مسعود وأبي موسى الأشعري ﷺ. وقد سبق تخريج حديثَيْهما

فيقولون : إن لنا إلهاً ما رأيناه بعد». فقد أخبر أن الله تعالى هو الذي تمثل لهم، و لم يقل مثَّل لهم كما في معبودات المشركين وأهل الكتاب))(١)

الوجه الرابع : بيانه ~ ((أن تمثيله(٢) ذلك بقوله ﴿ وَإِذۡ يُرِيكُمُوهُمۡ إِذِ ٱلۡتَقَيۡتُمۡ فِيٓ © قَلِيلٗا ﴾ وبقوله ﴿ O N ﴾ لا يناسب تشبيهه بمجيء جبريل في صورة دحية والبشر))(٣)، وذلك من أوجه؛

أولاً : ((أن اليهود غلطوا في الذي رأوه، فلم يكن هو المسيح ولكن أُلْقِيَ شِبْهُه عليه، والذي رأتْه مريم ومحمد هو جبريل نفسه، ولكن في صورة آدمي، فكيف يقاس ما رئي هو نفسه في صورة على ما لم يُرَ هو. وإنما ألقي شِبهُه على غيره))(٤)

ثانياً : أن ((التقليل والتكثير في أعينهم بالمقدار ليس هو في نفس المرئي ولكن هو [في] صفة المرئي))(٥)

ثالثاً : أن هذا التمثيل ((إذا قُصِدَ كان مقيَّداً بالرائي لا بالمرئي، مثل قوله ﴿ وَإِذۡ يُرِيكُمُوهُمۡ إِذِ ٱلۡتَقَيۡتُمۡ فِيٓ © قَلِيلٗا ﴾ فقيد ذلك بأعين الرائين، يقال : كان هذا في عين فلان رجلاً فظهر امرأةً، وكان كبيراً فظهر صغيراً ونحو ذلك، ولا يقال : جاء فلان في صورة كذا، ويكون التصوير في عين الرائي فقط))(٦)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ١٤٤/٧

(٢) أي الدارمي

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١٤٥/٧

(٤) بيان تلبيس الجهمية ١٤٥/٧

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١٤٥/٧

(٦) بيان تلبيس الجهمية ١٤٦/٧

المبحث الرابع : تأويلهم لحديث «رأيت ربي في أحسن صورة»،

من تمام إنكار المعطلة للرؤية أنهم أنكروا رؤية النبي > ربه في المنام[1]، قال شيخ الإسلام ~ ((من الجهمية طوائف يقولون إن الله لا يجوز أن يُرى بالأبصار ولا بالقلوب أصلاً، وطوائف يقولون : إنه لا يجوز أن يُرى في المنام أيضاً، وهؤلاء يجحدون كل ما فيه إثبات أن محمداً رأى ربه ﷻ، سواء كان بفؤاده أو في منامه أو غير ذلك... وإذا كانوا يمنعون أن محمداً > رأى ربه بفؤاده أو في منامه فهم لرؤية غيره أجحد وأجحد))[2]،
وأما أهل الإثبات -حتى المؤولة منهم[3]- فقد اتفقوا على جواز رؤية الله في المنام، وقال شيخ الإسلام ~ ((رؤية الله في المنام جائزة بلا نزاع[4] بين أهل الإثبات،

(١) إن وقوع رؤية الله في المنام ليس دليلاً على إمكان الرؤية عياناً في اليقظة، فضلاً عن أن يكون من أدلة العلو، وإنما أوردتُ هذا المبحث تتميماً للفائدة حيث أن الجهمية -لشدة إنكارهم لرؤية الله- أنكروا أيضاً وقوع رؤية الله في المنام، لظنهم أن ما رؤي في المنام يستلزم أن يكون كحقيقته في اليقظة، فزعموا أنه إذا جازت رؤية الله في المنام على صورةٍ معينة يستلزم إثبات تلك الصورة لله في اليقظة، والأمر ليس كذلك -كما سيأتي بيان شيخ الإسلام في ذلك-.
ثم إن التأويلات التي أوردها الأشاعرة المتجهمة—لحديث "رأيت ربي في أحسن صورة"- أوردوها على أن ظاهر هذا الحديث يدل على رؤية النبي > ربَّه في اليقظة —والأمر ليس كذلك-، وينفُرون من إطلاق "الصورة" لله فجاؤوا بتأويلات باطلة.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١٨٣/٧-١٨٤

(٣) كابن فورك حيث قال ((وهو أن الجميع من مثبتي الرؤية ونفاتها قد قالوا : يجوز رؤية الله ﷻ في المنام)) [مشكل الحديث ٣٢]

(٤) قال القاضي أبو يعلى ((ولأنه إجماع أهل الأعصار، وذلك أن عصراً بعد عصرٍ من لدن التابعين ومن ومن بعدهم يخبر أنه رأى ربه، ولا ينقل عن أحد من أهل العصر الإنكار عليه، فدل سكوتُهم على جواز ذلك)) [إبطال التأويلات ١٢٨/١-١٢٩] وقد نقل القاضي عن جمع من الأعلام —منهم الإمام أحمد- أنهم رأوا ربهم في المنام

الإثبات، وإنما أنكرها طائفةٌ من الجهمية، وكأنهم جعلوا ذلك باطلاً، وإلا فما يمكنهم إنكار وقوع ذلك))(١)

قد وردت الأحاديث في رؤية النبي ربَّه في المنام عن جمع من الصحابة منهم جابر بن سمرة وأبو أمامة وثوبان وابن عباس ومعاذ بن جبل وأم الطفيل(٢) وابن عائش(٣). وعقد ابن أبي عاصم في كتابه السنة باباً سمّاه "باب ما ذكر من رؤية نبينا ربه تبارك وتعالى في منامه"(٤) ثم ذكر أحاديث كثيرة -عن جمع من الصحابة- يعضد بعضها بعضاً، وكذا الدارقطني في كتابه "الرؤية" قد جمع تلك الأحاديث تحت قوله "ذكر الأحاديث التي

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٩٠

(٢) وهي امرأة أبيّ بن كعب سيد القراء ﷺ، تُعرف بكنيتها ولم يُعرف لها اسم، وكانت تكنى بطفلها الطفيل ابن أبي بن كعب. لها صحبة ورواية، روى عنها عمارة بن عمير ومحمد بن أبي بن كعب [انظر الاستيعاب في معرفة الأصحاب ٩٥٦، رقم ٣٥٣٨ والإصابة في تمييز الصحابة ٨/٢٥٢ رقم ١٣٥٧]

(٣) وهو عبد الرحمن بن عائش الحضرمي، وقد اختلف في صحبته، قال الحافظ ابن حجر ((وذكره في الصحابة محمد بن سعد والبخاري وأبو زرعة الدمشقي وأبو الحسن بن سميع وأبو القاسم البغوي وأبو زرعة الحراني وغيرهم، وقال أبو حاتم الرازي أخطأ من قال له صحبةٌ، ... وقال ابن خزيمة والترمذي :"لم يسمع من النبي > "، قال ابن عبد البر -وسبقه ابن خزيمة- : "ولم يقل في حديثه "سمعت النبي > " إلا الوليد بن مسلم" كذا قالا، وأوردا ما أخرجه ابن خزيمة والدارمي والبغوي وابن السكن وأبو نعيم من طرق إلى الوليد حدثني **ابن جابر** عن خالد بن اللجلاج عن عبد الرحمن بن عائش الحضرمي أنه سمع رسول الله > يقول رأيت ربي في أحسن صورة...))،.

وقد رجّح ابن حجر صحبته، وبيَّن أن الوليد بن مسلم لم ينفرد بالتصريح بالسماع، قال / ((لم ينفرد الوليد بن مسلم بالتصريح المذكور بل تابعه حماد بن مالك الأشجعي والوليد بن يزيد البيروتي وعمارة بن بشر وغيرهم عن عبد الرحمن بن يزيد بن جابر)) [انظر الإصابة في تمييز الصحابة ٤/١٦٥-١٦٧ رقم ٥١٤٠]

(٤) انظر السنة لابن أبي عاصم ١/٢٠١-٢٠٥ وقد صحح أسانيده الشيخ الألباني في ظلال الجنة

رويت عن النبي > أنه رأى ربه تبارك وتعالى في الدنيا"(١). وقد اتفقت ألفاظ هذه الأحاديث على رؤية النبي > ربه في أحسن صورة.

وقد أخطأ طائفة(٢) حيث ظنوا أن هذه الرؤية (أعني كون النبي > رأى ربه في أحسن صورة) كانت في اليقظة عند ما عُرِج به > بمكة، وأما رؤيته > ربه في المنام فإنها كانت بالمدينة(٣)، وكان > رآه في أحسن صورة، بل قد جاء في بعض الألفاظ أنه رأى ربه في صورة شاب(٤).

---

(١) انظر الرؤية للدارقطني ٣٠٨-٣٦١

(٢) منهم القاضي أبو يعلى [انظر إبطال التأويلات ١/١٠٣-١٠٨] كما نبَّه على ذلك شيخ الإسلام [انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٣١٦-٣١٧]

(٣) ذكر شيخ الإسلام ~ الأدلة التي تدل على أنها كانت بالمدينة، منها

أ- أن الحديث صريح في أن الرؤية كانت في المنام، والرؤية التي كانت في المعراج بمكة كانت في اليقظة

ب- أن هذا الحديث رواه من الصحابة معاذ بن جبل وثوبان، ولفظ الحديث «أنه > تأخر عن صلاة الصبح» وكلاهما رضي الله عنهما لم يُصلِّيا خلف النبي > إلا بالمدينة [انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٢٢٨]

ت- في لفظ الحديث –كما سيأتي- «فقال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفارات، قال ما هن؟ قلتُ: مشي الأقدام إلى الجمعات والجلوس في المساجد بعد الصلوات وإسباغ الوضوء حين الكريهات»، وهذا إنما شُرِع في المدينة إذ لم تشرع الجمعة بمكة، وكذا لم يُشرع بمكة الجلوسُ في المساجد بعد الصلوات، والذي كان شُرِع في المعراج هو فرض الصلوات الخمس لا مشروعية الجلوس بين الصلوات [انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٢٣٨]

(٤) ورد ذلك عن ابن عباس وأم الطفيل رضي الله عنهم،

وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما «رأيت ربي جعداً أمرد» فهو من طريق حماد بن سلمة عن قتادة عن عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما كما أخرجه ابن عدي [في الكامل ٢/٢٦٠] والبيهقي [في الأسماء والصفات ٢/٣٦٣ برقم ٩٣٨] والخلال في السنة كما ذكره شيخ الإسلام [في بيان تلبيس الجهمية =

=
١٩٦/٧] والطبراني في السنة كما ذكره السيوطي [اللآلئ المصنوعة ٣٣/١]، والخطيب البغدادي [تاريخ بغداد ٥٥/١٣]، والذهبي –من طريق البيهقي- [سير أعلام النبلاء ١١٣/١٠].
وقد حكم بوضعه السيوطي وابن الجوزي، قال ابن الجوزي ((هذا الحديث لا يثبت، وطرقه كلها على حماد بن سلمة)) [العلل المتناهية ٣٦/١]. وصححه جمع من أئمة الحديث منهم الإمام أحمد، بل ذكر شيخ الإسلام أن الإمام أحمد أمر بتحديث هذا الحديث [انظر بيان تلبيس الجهمية ١٩٤/٧]، وأبو زرعة كما ذكره الطبراني حيث قال ((سمعت أبا بكر بن صدقة يقول سمعت أبا زرعة الرازي يقول : حديث قتادة عن عكرمة عن ابن عباس في الرؤية صحيح، رواه شاذان وعبد الصمد بن كيسان وإبراهيم بن أبي سويد، لا ينكره إلا معتزلي)) [ذكره السيوطي في اللآلئ المصنوعة ٣٣/١]. وكذا المعلمي حيث قال ((أن لهذا الحديث طرقاً معروفة في بعضها ما يشعر بأنها رؤيا منام، وفي بعضها ما يصرح بذلك ، فإن كان كذلك اندفع الاستنكار رأساً، وإلا فلأهل العلم في تلك الأحاديث كلام معروف)) [التنكيل ٢٤٤/١]
والذي تميل إليه النفس هو صحة هذا الحديث، وأما شأن حماد بن سلمة فقد بين إمامته وفضله المعلمي / بياناً شافياً [انظر التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل ٢٤١/١-٢٤٥]، ثم إن حماداً لم يتفرد بهذه الرواية عن قتادة، فقد روى عن قتادة غيرُ حماد. قال ابن عدي ((قال لنا ابن أبي داود : روى هذا الحديث شاذان وإبراهيم بن أبي سويد وعفان وعبد الصمد بن حسان عن حمادٍ، ورواه الحكم بن أبان عن زيرك عن عكرمة وهو غريب. وهذه الأحاديث التي رويت عن حماد بن سلمة في الرؤية وفي رؤية أهل الجنة خالقهم قد رواها غير حماد بن سلمة، وليس حماد بمخصوص به فينكر عليه)) [الكامل في ضعفاء الرجال ٢٦١/٢]، بل إن حماداً قد أكَّد سماعه من قتادة في عين هذا الحديث، كما روى الخطيب البغدادي عن عفان أنه قال ((فسمعتُ حماد بن سلمة سُئِل عن هذا الحديث فقال : دعوه حدَّثني به قتادة وما في البيت غيري وغير آخَر)) [تاريخ بغداد ٥٥/١٣]، وهذه مما يؤكد سماع حماد عن قتادة.
وأما حديث أم الطفيل فهو من طريق مروان بن عثمان عن عمارة بن عامر عن أم الطفيل، ولفظه «رأيت ربي في المنام في صورة شاب موفر» أخرجه ابن أبي عاصم [السنة ٢٠٥/١ برقم ٤٧١] والطبراني في السنة [انظر اللآلئ المصنوعة ٣٣/١ وكنز العمال ٢٢٨/١]، وكذا في المعجم الكبير [١٤٣/٢٥] والخلال في السنة [كما ذكره شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١٩١/٧-١٩٣]
=

قال شيخ الإسلام ~ ((ولم يثبت عن ابن عباس ولا عن الإمام أحمد وأمثالهما أنهم قالوا إن محمدًا رأى ربه بعينه، بل الثابت عنهم إما إطلاق الرؤية وإما تقييدها بالفؤاد. وليس في شيء من أحاديث المعراج الثابتة أنه رآه بعينه.

=

والبيهقي [الأسماء والصفات ٣٦٨/٢ برقم ٩٤٢]، والخطيب البغدادي [تاريخ بغداد ٤٢٥/١٥]. وفي إسناده مروان بن عثمان وهو ضعيف [التقريب ٩٣٢] وعمارة بن عامر، قال ابن حبان فيه ((عمارة بن عامر يروى عن أم الطفيل امرأة أبي بن كعب عن النبي > قال «رأيت ربي» **حديثًا منكرًا**، لم يسمع عمارة من أم الطفيل وإنما ذكرته لكى لا يغر الناظر فيه فيحتج به من حديث أهل مصر)) [الثقات ٢٤٥/٥]. فالحديث حكم عليه بالنكارة **الإمام أحمد** –كما ذكره أبو يعلى حيث قال الإمام أحمد: "هذا حديث منكر"، وقال: "لا نعرف، هذا رجل مجهول" يعني مروان بن عثمان [انظر إبطال التأويلات ١٤٠/١]- **وابنُ حبان** –كما سبق- والحافظ **ابنُ حجر** [انظر تهذيب التهذيب ٥٢/٤]. وقال شيخ الألباني ((إسناده ضعيف مظلم)) [كما في ظلال الجنة، إلا أنه صحَّح الحديث للشواهد]، والظاهر من صنيع شيخ الإسلام أنه صحح هذا الحديث، لأمور؛

أ- أنه احتج بحديث أم الطفيل مراتٍ عديدة

ب- أنه نقل عن الإمام أحمد أنه أمر بتحديث هذا الحديث [انظر بيان تلبيس الجهمية ١٩٤/٧]

ت- أنه وجّه إنكار الإمام أحمد لحديث أم الطفيل بقوله ((وأما حديث أم الطفيل فإنكار أحمد له لكونه لم يعرف بعض رواته، لا يمنع أن يكون عرفه بعد ذلك، ومع هذا فأمره بتحديثه به لكون معناه موافقاً لسائر الأحاديث... وهذا معنى قول الخلال: إنما يروي هذا الحديث، وإن كان في إسناده شيءٌ تصحيحاً لغيره، ولأن الجهمية تنكر ألفاظه التي قد رويت في غيره ثابتة)) [بيان تلبيس الجهمية ٣٠٦/٧]

وعلى كل حال إذا قلنا بضعف حديث «رأيت ربي في صورة شاب» فحديث «رأيت ربي في أحسن صورة» صحيح لا غبار عليه، وهو أيضاً مما استنكره المعطلة لما فيه من لفظ "الصورة". وكلامي في هذا المبحث حول التأويلات لهذا الحديث

وقوله > «أتاني البارحة ربِّي في أحسن صورة» الحديث الذي رواه الترمذي[١] وغيرُه[٢] إنما كان بالمدينة في المنام هكذا جاء مفسَّرًا، وكذلك حديث أم الطفيل وحديث ابن عباس وغيرهما مما فيه رؤية ربه إنما كان بالمدينة كما جاء مفسَّرا في الأحاديث، والمعراج كان بمكة))[٣]

ومن أسباب إنكار المعطلة لرؤية الله في المنام زعمهم أن هذا يستلزم إثبات الصورة لله أو إثبات أن صورة الله كصورة شاب أمرد، وهذا كفرٌ وضلالٌ. وقد بين شيخ الإسلام أن هذا الزعم باطل، قال ~ ((وقد يرى المؤمن ربَّه في المنام في صورٍ متنوعة على قدر إيمانه ويقينه، فإذا كان إيمانه صحيحًا لم يره إلا في صورة حسنة، [ولما كان النبي > أعظم إيمانًا من غيره رآه في أحسن صورة، وهي رؤيةُ منامٍ بالمدينة كما نطقت بذلك الأحاديث المأثورة عنه][٤]، وإذا كان في إيمانه نقص رأى ما يشبه إيمانه، ورؤيا المنام لها حكمٌ غير رؤيا الحقيقة في اليقظة ولها تعبير وتأويل لما فيها من الأمثال المضروبة للحقائق))[٥]

---

(١) في سننه في كتاب تفسير القرآن، باب ومن صورة ص، برقم ٣٢٣٣ و٣٢٣٤ عن ابن عباس رضي الله عنهما وبرقم ٣٢٣٥ عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، وصحح البخاري حديث معاذ بن جبل كما قال الترمذي بعد إيراده لهذا الحديث ((هذا حديث حسن صحيح، سألت محمد بن إسماعيل عن هذا الحديث فقال هذا حديث حسن صحيح)) [سنن الترمذي ٥/٤٦٩]

(٢) كالدارمي في سننه في كتاب الرؤية، باب في رؤية الرب تعالى في النوم عن عبد الرحمن بن عائش، والطبراني في المعجم الكبير ١/٣١٧ عن أبي رافع رضي الله عنه، و ٨/٢٩٠ عن أبي أمامة رضي الله عنه و٢٠/١٠٩ عن معاذ بن جبل رضي الله عنه، وقد سبق أن ابن أبي عاصم قد عقد في كتاب السنة باباً ذكر فيه هذا الحديث عن جمع من الصحابة وكذا الدارقطني في كتابه الرؤية.

(٣) مجموع الفتاوى ٢/٣٣٥-٣٣٦

(٤) ما بين [...] من منهاج السنة النبوية ٥/٣٨٤ وانظر مجموع الفتاوى ٥/٢٥١

(٥) مجموع الفتاوى ٣/٣٩٠

وقال ~ في موضعٍ آخر مبيِّناً حُكم الرؤية في المنام ((لفظ الرؤية وإن كان في الأصل يكون مطابقًا، فقد لا يكون مطابقًا كما في قوله ﴿] ^ _ ` a b c ا﴾[1] وقال ﴿ ^ _ ` a ﴾[2]، وقد يكون التوهم والتخيل مطابقًا من وجه دون وجه، فهو حق في مرتبته وإن لم يكن مماثلا للحقيقة الخارجة، مثل ما يراه الناس في منامهم. وقد يرى في اليقظة من جنس ما يراه في منامه، فإنه يرى صورًا وأفعالاً ويسمع أقوالاً، وتلك أمثال مضروبة لحقائق خارجية، كما رأى يوسف عليه السلام سجود الكواكب والشمس والقمر له. فلا ريب أن هذا تمثله وتصوره في نفسه، وكانت حقيقته سجود أبويه وإخوته كما قال ﴿ c d e f g h i j k l ا﴾[3]، وكذلك رؤيا الملك التي عبَّرها يوسف حيث رأى السنبل بل والبقر، فتلك رآها متخيلةً متمثلةً في نفسه، وكانت حقيقتها وتأويلها من الخصب والجدب. فهذا التمثل والتخيل حق وصدق في مرتبته بمعنى أن له تأويلاً صحيحًا يكون مناسِبًا له ومشابِهًا له من بعض الوجوه، فإن تأويل الرؤيا مبناها على القياس والاعتبار والمشابهة والمناسبة.

ولكن من اعتقد أن ما تمثل في نفسه وتخيل من الرؤيا هو مماثل لنفس الموجود في الخارج، وأن تلك الأمور هي بعينها رآها **فهو مُبْطِلٌ**، مثل من يعتقد أن نفس الشمس التي في السماء والقمر والكواكب انفصلت عن أماكنها وسجدت ليوسف عليه السلام وأن بقرًا موجودةً في الخارج سبعًا سمانًا أكلت سبعًا عِجافًا، فهذا باطل))[4]

ثم قال ~ ((وإذا كان كذلك فالإنسان قد يرى ربه في المنام ويخاطبه، فهذا حق في الرؤيا **ولا يجوز أن يعتقد أن الله في نفسه مثل ما رأى في المنام**، فإن سائر ما يُرى في

---

(١) سورة فاطر: ٨

(٢) سورة آل عمران: ١٣

(٣) سورة يوسف: ١٠٠

(٤) بيان تلبيس الجهمية ١/٣٢٥-٣٢٦

المنام لا يجب أن يكون مماثلا، ولكن لا بد أن تكون الصورة التي رآه فيها مناسبة ومشابهة لاعتقاده في ربه. فإن كان إيمانه واعتقاده حقًا أُتِيَ من الصور وسمع من الكلام ما يناسب ذلك، وإلا كان بالعكس. قال بعض المشايخ : إذا رأى العبد ربه في صورة كانت تلك الصورة حجابًا بينه وبين الله. وما زال الصالحون وغيرهم يرون ربهم في المنام ويخاطبهم، وما أظن عاقلا ينكر ذلك فإن وجود هذا مما لا يمكن دفعه **إذ الرؤيا تقع للإنسان بغير اختياره**))[1]

وللمعطلة موقفان تجاه أحاديث رؤية النبي > ربه ﷻ في المنام، قال شيخ الإسلام ~ ((وأما كثير من أئمة الجهمية المعتزلة وغيرهم فيكذب بهذه الأحاديث كأحاديث الرؤية المتقدمة ونحوها، ويرون أن التصديق بها مع التأويل لها من باب التلاعب وجحد الضرورة. ولا ريب أن هؤلاء في إبطالهم لتأويلها مع ما هي عليه من الألفاظ الصريحة

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٢٦/١

قال ملا علي القاري / في معرض كلامه في من رأى النبيَّ > في المنام ((وقال الشيخ أبو القاسم القشيري : "من المعلوم أنه قد يراه > بعض الناس كأنه على صورة شيخ ويراه بعضهم كأنه على صورة أمرد وواحد كأنه مريض وآخر كأنه ميت وغير ذلك من الوجوه، ثم يكون معنى الخبر إن تلك الرؤيا جمع يحتمل وجوهاً من التأويل لا أنه كان > موصوفاً بتلك الصفات جميعاً، **فكذلك لو رأى أحد في المنام ربه تعالى** على وصف يتعالى عنه، وهو يعلم أنه سبحانه مُنَزَّه عن ذلك ولا يعتقد في صفته تعالى ذلك لا تضره تلك الرؤيا، بل يكون لها وجه من التأويل، قال الواسطي "من رأى ربه تعالى في المنام على صورة شيخ عاد تأويله إلى الرائي، وهو إشارة إلى وقاره وقدر محله، وكذلك إذا رآه كأنه شخص ساكن يتولى أمره ويكفي شأنه" اهـ كلام القشيري، وهو لب التحقيق وقد نشأ من التوفيق، **لأن كثيراً من الناس يرونه سبحانه في المنام فلا ينبغي أن يفتي بمجرد قوله إنه رأى الله تعالى بكفره** كما قاله بعض علمائنا **لأنه ليس له في رؤية المنام اختيار**، ولذا لم يقع نص في النهي عن ذكر مثل ذلك وإنما هو مكلف بأن لا يعتقد في ذاته تعالى ما يتعالى عن ذلك، فإذا نزهه سبحانه سواء علم تأويل رؤياه أو لم يعلم لم يضره)) [مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح ٤٢٥/٨]

أقرب من المتأولين لها. ولكن هؤلاء [الأشاعرة المؤولة] في التصديق بها وترك التكذيب بها أقرب من أولئك، وهم دائماً يتقاسمون البدعة، فيكون هؤلاء من وجه دون هؤلاء، وهؤلاء من وجه دون هؤلاء))[١]

فالموقف الأول : موقف التكذيب بهذه الأحاديث، وهو موقف الجهمية والمعتزلة

والثاني : موقف التأويل، وهو موقف الأشاعرة حيث سلموا بصحة هذه الأحاديث وتأولوها ظناً منهم أن ظاهرها يدل على إثبات الصورة لله بناءً على زعمهم أن هذه الرؤية كانت في اليقظة[٢]، وإثبات الصورة لله إثبات الجسم لله، وهو تشبيه وكفر، مع اعترافهم أن هذه الأحاديث لو حُمِلت على الرؤية المنامية فلا إشكال فيها[٣]، إلا أنهم كذلك يجعلون ذلك من باب التأويل.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/١٥٥

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((كما يدعون أن ظاهر هذا الحديث أنه رآه في اليقظة)) [بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٦]

(٣) قال ابن فورك ((وقد ذكر بعض المتأولين لهذه الأخبار في تأويل ما روي عنه عليه الصلاة والسلام في قوله «رأيت ربي في أحسن صورة» أن ذلك كان رؤيا منام، وقد ذكر في حديث أم الطفيل حديث المنام نصًا، وفي بعض أحاديث ابن عباس رضي الله عنهما ... وإذا كان ذلك مضبوطًا فقد زال الشك فيه، وإن لم يكن مضبوطًا فإن الأمر فيه محمول على ذلك، وهو أن الجميع من مثبتي الرؤية ونفاتها قد قالوا : يجوز رؤية الله عز وجل في المنام، وقالوا : إن رؤيا النوم وهمٌ قد جعله الله تعالى دلالةً للرائي على أمر يكون أو كان من طريق التعبير، والأوهام قد تتعلق بالموهوم على خلاف ما عليه الموهومُ، فلا يُنكر أن يقال مثله فيه من طريق الرؤيا، لا أنه سبحانه ببعض تلك الأوصاف التي تعلقت بها الرؤيا متحقق، وذلك معهود مثله في أحوال الرؤيا أن الرائي قد يرى في المنام ما لا يكون على ما يراه)) [مشكل الحديث ٣٢]،

وكذا الفخر الرازي حيث قال ((أن يكون > رأى في المنام في صورة مخصوصة، وذلك جائز لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة)) [أساس التقديس ١١٩]

قال شيخ الإسلام ~ ((قد بينَّا أن ألفاظ الحديث صريحة في أن هذه الرؤية كانت في المنام، فيكون هذا الوجه هو المقطوع به، وما سواه باطل، ولكن لا يكون ذلك من باب التأويل، بل الحديث على ظاهره، فيكون ظاهره أنه رآه في المنام. وهذا حق لا يحتاج إلى تأويل، وهذا مقصودنا، فإنهم يدّعون احتياج هذه الأحاديث إلى تأويل يخالف ظاهرها، لأن ظاهرها عندهم ضلال وكفر، وهم غالطون تارةً فيما يدَّعون أنه ظاهرها وليس كذلك))[1]، وقال ~ ((وتسميته تأويلاً غلط، لأنه تفسير مُبَيَّن في الحديث، وإن كان قد لا يُروى في لفظ حديث ابن عباس...فهو مفسّر في ألفاظ جمهور الرواة للحديث. ومن المعلوم أن الحديث الواحد إذا رواه أحد بلفظ مختصر ورواه جماعات فزادوا فيه ألفاظاً تفسِّر ذلك اللفظ وتبينه، كان ما رووه مفسِّراً ومبيِّناً لما رواه))[2]

والذي يهمنا في هذا المبحث ذكر تأويلات المعطلة الباطلة لهذا الحديث –أعني قوله > «رأيت ربي في أحسن صورة»- وبيان رد شيخ الإسلام عليها.

وقد ذكر ابن فورك تأويلات باطلة لهذا الحديث، قال ((فأما ما روي ... من ذكر الصورة كنحو حديث ابن عباس وأم الطفيل أن النبي > قال «رأيت ربي في أحسن صورة»، فإن طريق مخرج ذلك على الوجه الذي يصح لا يخلو من أحد وجهين؛

أحدهما : أن يكون قوله > «في أحسن صورة» يرجع إلى النبي > ويكون المعنى "رأيت ربي **وأنا في أحسن صورة**" كما يقول القائل : "رأيت الأمير في أحسن زي"، ومراده "وأنا في أحسن زي"، ويكون فائدة ذلك تعريفنا أن الله ﷻ زيَّن خِلْقَتَه وجمَّل صورته عند رؤيته زيادةَ إكرامٍ وتعظيمٍ.

ويحتمل أن يكون **معنى الصورة معنى الصفة،** كقول القائل : صورة الأمر كذا وكذا، أي صفته كذا، فتكون الفائدة على هذا الوجه فيه الإخبار عن حسن حاله عند الله ﷻ

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٦/٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣٧١/٧

وتوقير الرب عليه إنعامه وإعظامه، وذلك أن الرائي قد يرى المرئي وتكون حالة الرائي عند المرئي محمودةً مقبولةً فيتلقاه المرئي بالإكرام والإجلال، وقد تكون بخلاف ذلك فيتلقاه بخلافه. فعرَّفَنا > وجود زوائده وحصول فوائده عند لقاء الله ﷻ وأنه كان عنده في أحسن صفة وأجمل حال.

والوجه الثاني : أن تكون **الصورة بمعنى الصفة** ويرجع ذلك إلى الله، وذلك أن قول القائل : "رأيت الأمير راكبًا" يحتمل معنيين؛ أحدهما : أن يكون الركوب حال الرائي، والثاني : أن يكون الركوب حال المرئي. وكلا الوجهين سائغ محتمل))(١)

وانتهج الرازي منهج ابن فورك كما يتبين ذلك في قوله ((واعلم أن قوله عليه السلام «في أحسن صورة» يحتمل أن يكون من صفات الرائي كما يقال : دخلت على الأمير على أحسن هيئة، أي وأنا كنت على أحسن هيئة، ويحتمل أن يكون ذلك من صفات المرئي.

فإن كان ذلك من صفات الرائي كان قوله على أحسن صورة عائدًا إلى الرسول > وفيه وجهان؛

الأول : أن يكون المراد من الصورة نفس الصورة، فيكون المعنى أن الله تعالى زيَّن خلقَه وجمَّل صورته عندما رأى ربه، وذلك يكون سببًا لمزيد الإكرام في حق الرسول عليه السلام

الثاني : أن يكون المراد من الصورة الصفة، ويكون المعنى الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه أنعم عليه بوجوه عظيمة من الإنعام كما كان، وذلك لأن الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرَّفَنا الرسولُ عليه السلام أن حالته كانت من القسم الأول

وأما إن كان عائدًا إلى المرئيِّ ففيه وجوه؛

الأول : أن يكون عليه السلام رأى في المنام في صورة مخصوصة وذلك جائز لأن الرؤيا من تصرفات الخيال ولا ينفك ذلك عن صورة متخيلة

---

(١) مشكل الحديث ٣٠-٣١

الثاني: أن يكون المراد من الصورة الصفة، وذلك لأنه تعالى لما خص بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال -في العرف المعتاد-: إني رأيته على أحسن صورة وأجمل هيئة

الثالث: لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعًا عليه قبل ذلك»[١]

وقبل ذكر رد شيخ الإسلام ~ على هذه التأويلات الباطلة أذكر لفظ الحديث بتمامه كما رواه الترمذي في سننه وصححه البخاري[٢] عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال احتبس عنا رسول الله > ذاتَ غداةٍ عن صلاة الصبح حتى كِدْنا نتراءى عين الشمس، فخرج سريعًا فثُوِّبَ بالصلاة فصلى رسول الله > وتجوَّز في صلاته، فلما سلم دعا بصوته قال لنا "على مصافكم كما أنتم"، ثم انفتل إلينا، ثم قال «أما إني سأحدثكم ما حبسني عنكم الغداة، إني قمت من الليل فتوضأتُ وصليتُ ما قدر لي، **فنعست في صلاتي حتى استثقلت، فإذا أنا بربي تبارك وتعالى في أحسن صورة،** فقال: يا محمد، قلت: لبيك رب، قال: فيم يختصم الملأ الأعلى؟، قلت: لا أدري، قالها ثلاثًا، قال: فرأيته وضع كفه بين كتفي حتى وجدت برد أنامله بين ثديي، فتجلى لي كل شيء وعرفت، فقال يا محمد قلت لبيك رب قال فيم يختصم الملأ الأعلى؟ قلت: في الكفارات، قال ما هن؟ قلتُ: مشي الأقدام إلى الحسنات والجلوس في المساجد بعد الصلوات وإسباغ الوضوء حين الكريهات، قال: فيم؟، قلت: إطعام الطعام ولين الكلام والصلاة بالليل والناس نيام. قال: سلْ، قلت: اللهم إني أسألك فعل الخيرات وترك المنكرات وحب المساكين وأن تغفر لي وترحمني وإذا أردت فتنة قوم فتوفني غير مفتون،

(١) أساس التقديس في علم الكلام ١١٨-١١٩

(٢) كما تقدم

أسألك حبك وحب من يحبك وحب عمل يقرب إلى حبك. قال رسول الله > إنها حق فادرسوها ثم تعلموها»

أما رد شيخ الإسلام على هذه التأويلات فيكون من أوجه؛

الوجه الأول: بيانه ~ بطلان احتمال أن يكون قوله > «في أحسن صورة» من صفات الرائي وهو النبي >، ويتجلى ذلك في وجوه؛

أولاً: أن هذه الرؤية كانت في المنام –كما هو مصرح في بعض طرق هذا الحديث- لا في اليقظة كما يظنون، و«النائم إذا أخبر بأنه رأى غيره في أحسن صورة لم يكن مقصوده الإخبار بصورة نفسه»[1]

ثانياً: قد ورد في بعض ألفاظ هذا الحديث ما يدل على أن الذي في أحسن صورة هو ربه، منها «فنعست في مصلاي حتى استثقلت، فإذا أنا بربي في أحسن صورة»[2]، وفي «حديث أم الطفيل نصٌّ في أن الصورة كانت للمرئي حيث قالت سمعت رسول الله > يذكر «أنه رأى ربه في صورة شاب موفر»[3]»[4] فـ«النبي > لم يقل «رأيت ربي في أحسن صورة» وسكت، بل لم يقل ذلك إلا موصولاً بما يبين صفة **المرئي**[5]»[6]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٥٨/٧

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣٥٨/٧، والحديث قد سبق تخريجه

(٣) والحديث سبق تخريجه

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٥/٧

(٥) وفي المطبوع "الرؤية" [بيان تلبيس الجهمية ٣٦٥/٧]، والظاهر أنه خطأ والصواب ما أثبتُّه، والمقصود أن النبي يبين صفة المرئي بقوله > «أحسن صورة شاب أمرد موفر» ولا يمكن أن يعود هذا إلى الرائي –وهو النبي > - كما زعم ابن فورك والرازي

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٥/٧

ثالثًا : ((أن قول القائل : "رأيت فلاناً في أحسن صورة"، إنما يتعلق الطرف فيه بالمرئي لا بالرائي...لأن من لغتهم أن ما يصلح للفاعل والمفعول لا يجوز فيه ترك الترتيب إلا إذا أُمِنَ اللبس، فلا يقولون : "ضرب موسى عيسى"، إلا إذا كان الأول [وهو موسى] هو الضارب...ألا ترى أنه لو قال : رأيت الأمير في أحسن هيئة أو في أحسن صورة، لم يكن المفهوم منه إلا أن الأمير هو الذي في أحسن هيئة وأحسن صورة))[١]

رابعاً : ((لما خرج عليهم إلى صلاة الفجر بالمدينة وأخبرهم بما رأى لم ينقل أحدٌ أنه تغيرت صورتُه حتى صارت أحسن الصور))[٢]، ((وإن قيل : [أن الزيادة في حسن صورته] كانت حين الرؤية وزالت بزوالها، [قيل] : فمن المعلوم أن الذي يزاد إكرامه بتزيين صورته إن لم يره العباد في الصورة الحسنة المجمَّلة، وإلا هو في نفسه لا يحصل له انتفاع بمجرد كمال صورته الذي لا يراه أحد. فأي إكرام في هذا؟))[٣]، و((أكثر ما في بعض الطرق أنه خرج وهو طيب النفس مشرق اللون[٤]، ومعلوم أن هذا ليس بأحسن الصور))[٥]، ((والحديث يدل على أنه لفرحه وسروره بالرؤية أشرق لونه وطابت نفسه، فيكون ذلك بعد الرؤية))[٦]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٥٨-٣٥٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٠

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٠-٣٦١

(٤) كما جاء عن عبد الرحمن بن عائش عن بعض أصحاب النبي > أن رسول الله > خرج عليهم ذات غداة وهو طيِّب النفس مُسفِر الوجه أو مشرق الوجه، فقلنا يا رسول الله إنا نراك طيبَ النفس مسفر الوجه أو مشرق الوجه. فقال : وما يمنعني وأتاني ربي الليلةَ في أحسن صورة، فقال : يا محمد قلت لبيك ربي وسعديك، فقال : فِيمَ يختصم الملأ الأعلى... الحديث [أخرجه أحمد في مسنده ٣٨/٢٥٦ برقم ٢٣٢١٠، وضعفه محققو المسند لاضطراب سنده]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٠

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٠

الوجه الثاني : بيانه أن قولهم "أن المراد من الصورة : الصفة، ويكون المراد الإخبار عن حسن حاله عند الله، وأنه أنعم عليه بوجوه كثيرة عظيمة من الإنعام"، باطلٌ من وجوه؛

أولاً : ((أن النعم المخلوقة للعبد المنفصلة عنه لا تكون صفةً له بحال، فإن الموصوف لا يوصف إلا بما قام به من الصفات))[١]

ثانياً : ((أن لفظ الصورة لا يقال إلا على ما هو قائم بذي الصورة. فأما الأمور المنفصلة عنه التي لا تقوم به فلا تكون صورةً له))[٢]

ثالثاً : أنه لو أريد بالصورة الصفة، لكان جمال صورته > وحسنها أولى بأن يكون معنى هذا الوجه لا النعم المنفصلة[٣]

رابعاً : أما قول الرازي ((وذلك لأن الرائي قد يكون بحيث يتلقاه المرئي بالإكرام والتعظيم وقد يكون بخلافه فعرَّفَنا الرسولُ عليه السلام أن حالته كانت من القسم الأول))، فيقال له : ((الإكرام والتعظيم، هو من فعل الله تعالى، فهو بأن يكون صفةً له أولى من أن يكون صفةً للكريم المعظَّم، فإما أن يكون صفةً لهما[٤] أو للمكرِم[٥]. أما جعله صفةً للمُكرَم فقط فباطل ... وكذلك التلقي بالإكرام، هو من فعل المرئي فهو أحق بالوصف به من الرائي، فتبين بطلان أن يكون قوله > «في أحسن صورة» إلى **الرائي**[٦] فقط))[٧]

ولا يجوز أن يكون قوله > «في أحسن صورة» عائداً إلى الرؤية نفسها لأمرين، أحدهما : لأن هذا لو صح لكان معناه يرجع إلى معنى "رأيت ربي وأنا في أحسن صورة" لأن

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٢/٧

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٢/٧

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣٦٢/٧

(٤) فيكون كلاهما في أحسن صورة

(٥) وفي المطبوع "للمكرَم" ضبطه المحقق بفتح الراء [بيان تلبيس الجهمية ٣٦٣/٧] وهو خطأ

(٦) وفي المطبوع "المرئي" [بيان تلبيس الجهمية ٣٦٣/٧] وهو خطأ والصواب ما أثبتُّه، والرائي هو نبينا محمد >

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٢/٧-٣٦٤

الرؤية صفة للرائي فصفتُها صفتُه. والثاني : أن الصورة إنما يوصف بها ما قام بنفسه، أما الرؤية لا تقوم بنفسها فلا توصف بالصورة[١]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن قول الرازي –إذا جعلت الصورة عائدةً إلى المرئي- ((أن يكون المراد من الصورة الصفة، وذلك لأنه تعالى لما خص بمزيد الإكرام والإنعام في الوقت الذي رآه صح أن يقال -في العرف المعتاد- : إني رأيته على أحسن صورة وأجمل هيئة))[٢] باطلٌ من وجوه؛

أولاً : ((أن ما يخلقه الله من الإكرام والإنعام ليس صفةً له فأن لا يكون صورةً له أولى. ومن المعلوم أن نعمة الله على عباده لا تحصى ولا يوصف بها وإن وُصف بأنه خلقه وأنعم بها وأحسن بها))[٣]

ثانياً : أنه لو أريد بذلك النعم كان من المعلوم أن ما ينعمه الله به على النبي > بعد تلك الرؤية –أو تلك الواقعة- أكثر وأحسن، فلا يقال أن ما أنعمه الله في تلك الرؤية أحسن صورة أي أحسن النعم[٤]

ثالثاً : أن الصورة قائمة بالمتصور وليست قائمة بغيره، فليس ذلك نظير قوله «رأيت ربي في أحسن صورة» إذا جعل الصورة للمرئي وهو النعم المخلوقة المنفصلة[٥]

رابعاً : أن هذا التأويل من جنس التأويل الذي رده الدارمي على متبع المريسي حيث قال : ((يحتمل أن يقال : أتاني ربي من خلقه بأحسن صورة، فانتقى تلك الصورة، وهي غير

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٢-٣٦٤

(٢) ففي هذا الكلام قد جعل الرازي الصورة تعود إلى المرئي وهو النعم التي أنعم الله بها على النبي >

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٨

(٤) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٨

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية ٧/٣٦٨

الله، والله فيها مدبر))[1]، فكلاهما مشتركان في الفساد من جهة جعل الصورة مخلوقةً منفصلةً[2]

الوجه الرابع : بيانه ~ أن قول الرازي ((لعله عليه السلام لما رآه اطلع على نوع صفات الجلال والعزة والعظمة ما كان مطلعًا عليه قبل ذلك)) باطلٌ من وجوه؛

أولاً : ((أن هذه ليست أموراً ثبوتيةً عنده قائمةً بالله، فإن الجلال والعزة يُعِيدها إلى الصفات السلبية، وهي أمور عدمية لا تُرى[3]، والعظمة يعيدها إلى ما يخلقه من المخلوقات العظيمة، ورؤية المخلوقات ليست رؤيتَه))[4]

ثانياً : ((إذا جعل "رأيتُ ربي في أحسن صورة" من صفات الله أي على أحسن صفة لزم أن يُرى على غير أحسن صفة، ولزم أن تكون له في ذاته حالات؛ حال يكون فيها على أحسن صفة، وحال لا يكون فيها كذلك، وهذا كله عنده ممتنع، لأن ذلك يستلزم قيام الحوادث بذاته وتحوله))[5]

ثالثاً : ((أن هذا يستلزم أنه علم حقيقة الرب المختصة، بل يكون قد رآها، ورؤيتها أبلغ من علمها، والمؤسس [الرازي] دائماً يقرر خلاف ذلك هو وغيرُه، لقوله > «لا أحصي ثناءً عليك»[6]))[7]

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ١٦٥، وفي بيان تلبيس الجهمية المطبوع ٣٦٩/٧ ((حيث قال : يحتمل أن تكون هذه صورة مخلوقة أتى الله فيها **لا مدبر** لها))، والصواب ما أثبتُّه من رد الدارمي

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٣٦٩/٧، وفي المطبوع مملوكة بدل منفصلة

(٣) وقد سبق بيان تعريف الصفات السلبية عند الأشاعرة [انظر الهامش ص ٨٩ من هذه الرسالة]

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣٦٩/٧-٣٧٠ بتصرف

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٣٧٠/٧ بتصرف

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الصلاة، باب ما يقال في الركوع والسجود، رقم ٤٨٦] عن عائشة ﵂

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٣٧٠/٧

الفصل الثالث : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه تمهيد ومبحثان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق ومجمل عقيدة المعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه مطلبان

المطلب الأول : مجمل عقيدة أهل السنة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه أربع مسائل

المسألة الأولى : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة اليدين

قد دل قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ﴾[1] -دلالةً واضحةً لا تقبل أي تأويل- على أن لله يدين حقيقيتين تليقان بجلاله كما صرَّحتْ بذلك النصوص الكثيرةُ –الآتي ذكرُها قريباً-. و«لفظ اليد جاء في القرآن على ثلاثة أنواع؛ مفردًا ومثنىً ومجموعًا، فالمفرد كقوله ﴿ j k ا﴾[2] والمثنى كقوله ﴿ ´ µ ا﴾[3] والمجموع ﴿ '

(١) سورة ص: ٧٥

(٢) سورة آل عمران: ٢٦ وكذا قوله ﴿ # $ ﴾ [سورة الملك: ١] وقوله ﴿ ') (* ﴾ [سورة الفتح: ١٠]

(٣) سورة ص: ٧٥، وكذا قوله ﴿بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ﴾ [سورة المائدة: ٦٤]

) ﴾[1]))[2]. ووُرُود لفظ اليد على صيغة الإفراد والجمع لا يعارض ورودَه على صيغة التثنية. فإن ((صيغة المفرد فكثيراً ما يراد بها الجنس[3]، فيتناوله سواء كان واحداً أو اثنين أو ثلاثةً، كما قد يراد بها الواحد في العين))[4] ((فقوله ﴿ j k | ﴾ و﴿ # $ ﴾ يدل على جنس اليد فيعُمُّ ما للمضاف إليه، سواء كانت يداً أو يدين))[5]. وأما صيغة الجمع فإن ((من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمالَ لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلاً بالمضاف إليه ... كقوله تعالى ﴿ ` a b c d e f | ﴾[6] ...والمعنى : قلباكما...كذلك قوله ﴿ / 0 1 2 ﴾[7]))[8]((وإذا كان كذلك كان ظاهر القرآن بل نصه أن لله يدين، وكان ما ذكر فيه من لفظ المفرد أريد به الجنس، وما ذكر فيه من لفظ الجمع أريد به المثنى، وكل هذا هو من ظاهر الخطاب وفصيح اللغة، ليس فيه شيء من غريب اللغة وخفيها، بل هو جار على الاستعمال الظاهر المشهور))[9]

---

(١) سورة يس: ٧١، وفي قوله تعالى ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾ [سورة الزمر: ٦٧] أيضاً إشارة إلى أن لله يدين

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٧٣/١

(٣) وعامة المفرد المضاف في القرآن من هذا الباب كقوله تعالى ﴿ # $ ﴾ [سورة البقرة: ١٨٧] وقوله ﴿ > = < ? ﴾ [سورة النحل: ١٨] [انظر بيان تلبيس الجهمية ٤٨٤/٥]

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤٨٣/٥

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٤٨٤/٥

(٦) سورة التحريم: ٤

(٧) سورة المائدة: ٣٨

(٨) بيان تلبيس الجهمية ٤٧٨/٥

(٩) بيان تلبيس الجهمية ٤٨٥/٥

وأما الأحاديث الدالة على إثبات صفة اليدين فكثيرة متنوعة الدلالة، بل قد عقد البخاري ~ في صحيحه بابَ قول الله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ¦﴾ ضمن كتاب التوحيد، وأورد فيه جملةً من الأحاديث الصحيحة كلها تثبت صفة اليد لله تعالى[1].

ثم إن تلك الأحاديث الكثيرة الواردة في إثبات صفة اليدين لا تخرج عن ثلاثة أنواع[2]؛

أولاً : أحاديث ورد فيها التنصيص على ذكر اليد بصيغة الإفراد أو التثنية. ومن تلك الأحاديث في هذا النوع

- حديث أنس بن مالك ﷺ في الشفاعة العظمى وفيه «يجمع الله المؤمنين يوم القيامة فيقولون : لو استشفعنا إلى ربنا حتى يُرِيحنا من مكاننا هذا، فيأتون آدم فيقولون : يا آدم ، أما ترى الناس؟ **خلقك الله بيده** وأسجد لك ملائكته وعلمك أسماء كل شيء، اشفع لنا إلى ربك»[3]
- حديث المغيرة بن شعبة وفيه قوله ﷻ كما حكاه رسول الله > «أولئك الذين أردتُ، غرستُ كرامتهم **بيدي** وختمت عليها فلم ترَ عَيْنٌ و لم تسمع أذن و لم يخطر على قلب بشر»[4]
- حديث على بن أبي طالب ﷺ في الدعاء في صلاة الليل وفيه «والخير كله في **يديك**»[5]

---

(١) صحيح البخاري، كتاب التوحيد، باب ﴿لِمَا ´ µ ¦﴾ ، رقم ٧٤١٠-٧٤١٥

(٢) انظر عقيدة أهل السنة والجماعة في صفة اليدين والرد على الطوائف المنحرفة في ذلك ١١٠

(٣) رواه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق، باب صفة الجنة والنار، رقم ٦٥٦٥] ومسلم في صحيحه صحيحه [كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم ١٩٣]

(٤) رواه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها، رقم ١٨٩]

(٥) رواه مسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم ٧٧١]

- حديث ابن عمر ﭭ أن رسول الله > قال «يأخذ الله ﻷ سماواته وأرضيه **بيديه** فيقول أنا الله **ويقبض أصابعه ويبسطها**(١) أنا الملك حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه حتى إني لأقول أساقط هو برسول الله > ؟»(٢)
- والأحاديث الكثيرة التي فيها «والذي نفس محمدٌ **بيده**»

ثانياً : أحاديث تناولت وصف اليد من حيث تعلقها بذات اليد، وفي هذا النوع ذكرُ اليد اليمنى والأصابع والكف. ومن تلك الأحاديث في هذا النوع

- حديث عبد الله بن عمرو ﭭ أن رسول الله > قال «إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه **يمين**، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا»(٣)

---

(١) تنبيه :

قال أبو حاتم ~ ((قوله **يقبض أصابعَه ويبسطُها** يريد به النبيَّ > لا اللَّهَ ﻷ)) [ذكره ابن حبان في صحيحه كما في الإحسان ٣١٦/١٦]. وتدل على قول أبي حاتم ~ روايةٌ أخرَى للحديث كما أخرجها الإمام أحمد في مسنده [٣٠٤/٩ برقم ٥٤١٤ بإسناد صحيح على شرط الشيخين كما قال محققو المسند] والنسائي في الكبرى [٤٠٢/٤، برقم ٧٦٩٦،٧٦٩٥، ذكر أسماء الله تعالى وتبارك] عن ابن عمر ﭭ أن رسول الله > قرأ هذه الآيةَ ذاتَ يوم على المنبر ﴿ ﮬ قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ **ورسولُ الله > يقول هكذا بيده ويُحرِّكها يُقْبِلُ بها وَيُدْبِرُ،** يُمَجِّدُ الرَّبُّ نَفْسَهُ أنا الجبَّار أنا المتكبِّر أنا الملِكُ أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله > المنبرُ حتى قلنا لَيَخِرَّنَّ به.

قال ابن القيم ~ ((ولما أخبرهم رسول الله > جعل يقبض يديه ويبسطهما **تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها**)) [مختصر الصواعق المرسلة ٩٤٨/٣]

(٢) رواه مسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار، رقم ٢٧٨٨]

(٣) في صحيحه [كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل وعقوبة الجائر والحث على الرفق بالرعية والنهي عن إدخالِ المشقة عليهم، رقم ١٨٢٧]

- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما أن رسول الله > قال « إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من **أصابع الرحمن** كقلب واحد يصرفه حيث يشاء»[(١)]
- حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه -كما رواه البخاري ومسلم[(٢)]- قال : جاء حبر من الأحبار إلى رسول الله > فقال يا محمد إِنَّا نجد أن الله يجعل السماوات على **إصبع** والأرضين على **إصبع** والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع فيقول أنا الملك، فضحك النبي > حتى بَدَتْ نواجذه تصديقًا لقول الحبر ثُمَّ قرأ رسول الله > ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ۚ سُبْحَـٰنَهُۥ وَتَعَـٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾
- حديث أنس رضي الله عنه أن رسول الله > قال «إن الله عز وجل وعدني أن يدخل الجنة من أمتي أربع مئة ألف»، فقال أبو بكر : زدنا يا رسول الله، فقال النبي > : وهكذا -وجمع كفيه-. قال : زدنا يا رسول الله، قال : وهكذا -وجمع كفيه-. فقال عمر : حسبك يا أبا بكر، فقال أبو بكر : دعني يا عمر ما عليك أن يدخلنا الله الجنة كلنا، فقال عمر : إن الله إن شاء أدخل خلقه الجنة **بكف واحدة**. فقال النبي > «صدق عمر»[(٣)]

---

(١) رواه مسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف يشاء، رقم ٢٦٥٤]

(٢) رواه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب ﴿ وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ ﴾، رقم ٤٨١١] ومسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار، رقم ٢٧٨٦]

(٣) أخرجه عبد الرزاق في مصنفه [٢٨٦/١١، رقم ٢٠٠٥٦]، ومن طريقه أخرجه الإمام أحمد في المسند [١٢١/٢٠ رقم ١٢٦٩٥] ومن طريق آخر [٣١٠/٢٠، رقم ١٣٠٠٧]، وابن أبي عاصم في السنة رقم ٥٩٠، وصححه الألباني كما في ظلال الجنة [السنة لابن أبي عاصم ٢٦٢/١]

ثالثاً : أحاديث تناولت وصف اليد من حيث تعلقها بالفعل، وفي هذا النوع ذكر القبض والبسط والتكفُّؤ والكتابة والخط والطي والخفض والرفع. ومن تلك الأحاديث في هذا النوع

- حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله > قال «يد الله ملأى لا يغيضها نفقةٌ سحَّاء الليل والنهار» . وقال > «أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض فإنه لم يغض ما في يده . وقال وكان عرشه على الماء وبيده الأخرى الميزان **يخفض ويرفع**»(١)
- حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النبي > قال «تكون الأرض يوم القيامة خُبزةً واحدةً **يتكَفَّؤُها** الجبَّار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر»(٢)
- حديث أبي موسى ﷺ أن رسول الله > قال «إن الله ﻷ **يبسط** يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها»(٣)
- حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله > قال «ينزل الله في السماء الدنيا لِشَطْرِ الليل أو لِثُلُثِ الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيبَ له أو يسألني فأُعطيَه ثم **يبسط** يديه تبارك وتعالى يقول من يقرض غير عديم ولا ظلوم»(٤)

---

(١) رواه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب ﴿ > = > ? ﴾، رقم ٤٦٨٤] ومسلم في صحيحه [كتاب الزكاة، باب الحث على النفقة وتبشير المنفق بالخلف، رقم ٩٩٣]

(٢) رواه البخاري في صحيحه [كتاب الرقاق، باب يقبض الله الأرض يوم القيامة، رقم ٦١٥٥] ومسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب نزل أهل الجنة، رقم ٢٧٩٢]

(٣) رواه مسلم في صحيحه [كتاب التوبة، باب قبول التوبة من الذنوب وإن تكررت الذنوب والتوبة، رقم ٢٧٥٩]

(٤) رواه مسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، رقم ٧٥٨]

- حديث أبي هريرة ﷺ وفيه «أن الله لما خلق آدم قال له -ويداه **مقبوضتان**- : اختر أيهما شئت؟، قال : اخترت يمين ربي -وكلتا يدى ربى يمين مباركة-، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته»[(١)]
- حديث رجل من أصحاب رسول الله أن رسول الله > قال «إن الله ﷻ **قبض قبْضةً** بيمينه وقال هذه لهذه ولا أبالي وقبض قبضةً أُخْرَى بيده الأخرى جَلَّ وَعَلاَ فقال هذه لهذه»[(٢)]
- حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله > قال «إن الله ﷻ لما خلق الخلق **كتب بيده** على نفسه إن رحمتي تغلب غضبي»[(٣)]
- حديث أبي هريرة ﷺ في محاجة آدم موسى عليهما السلام وفيه «قال له آدَمُ يا مُوسَى اصْطَفَاكَ الله بكلامه و**خطَّ** لك بيده»[(١)]

---

(١) أخرجه الحاكم في المستدرك ١/١٢٢ رقم ٢١٤، وابن حبان في صحيحه كما في الإحسان ١٤/٤١، والترمذي في سننه [كتاب التفسير، باب ومن سورة المعوذتين، رقم ٣٣٦٨] وحسنه الألباني كما في ظلال الجنة ١/٩١

(٢) رواه الإمام أحمد في مسنده [٢٩/١٣٥، رقم ١٧٥٩٤]، قال محققو المسند ((إسناده صحيح))، وصححه الألباني [الصحيحة ١/١١٤، رقم ٥٠]

وقد ورد حديث آخر يفسر هذه الرواية، وهو قوله > «إن الله عز وجل خلق آدم، ثم أخذ الخلق من ظهره وقال : هؤلاء إلى الجنة ولا أبالي وهؤلاء إلى النار ولا أبالي ، فقال قائل : يا رسول الله فعلى ماذا نعمل؟ قال : على مواقع القدر» [رواه الإمام أحمد في مسنده ٢٩/٢٠٦ رقم ١٧٦٦٠ من حديث عبدالرحمن بن قتادة السلمي ﷺ، وصححه محققو المسند وكذا الألباني في الصحيحة ١/١١٣، رقم ٤٨]

(٣) أخرجه الترمذي في سننه [كتاب الدعوات، باب خلق الله مائة رحمة، رقم ٣٥٤٣] وابن ماجه في سننه [باب فيما أنكرت الجهمية، رقم ١٨٩] من طريق ابن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة. قال الألباني ((وسنده حسن، والحديث صحيح فإن له طرقاً أخرى كثيرة في الصحيحين)) [الصحيحة ٤/١٧١، ١٦٢٩]. والذي في الصحيحين بدون لفظ «بيده»

- حديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله > قال «**يقبض** الله الأرض **ويطوي** السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض»(٢)

فالنصوص المتقدمة دالة على إثبات اليدين لله سبحانه وتعالى، وهي لا تحتمل التأويل بحال، ولا يمكن حمل اليدين إلا على الحقيقة، فإن ((يد النعمة والقدرة لا يتجاوز بها لفظ اليد، فلا يتصرف فيها بما يتصرف في اليد الحقيقية، فلا يقال فيها كف لا للنعمة ولا للقدرة، ولا أصبع ولا أصبعان ولا يمين ولا شمال، وهذا كله ينفي أن يكون اليدُ يدَ نعمةٍ أو يد قدرة))(٣). ومن لم يحمل تلك النصوص على الحقيقة فهو معطِّل لتلك الصفة، ولقد صرح الإمام أبو حنيفة ~ أن من تأوَّل صفة اليدين بالقدرة أو بالنعمة فقد أبطل الصفة. قال ~ ((ولا يقال إن يده قدرته أو نعمته لأن فيه إبطال الصفة وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلا كيف))(٤).

=

(١) رواه البخاري في صحيحه [كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، رقم ٦٦١٤] ومسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم ٢٦٥٢]

(٢) رواه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب ﴿ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾، رقم ٤٨١٢] ومسلم في صحيحه [كتاب صفة القيامة والجنة والنار، رقم ٢٧٨٧]

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ٣/٩٥٣

وقال ابن القيم ~ ((وإنما أُتِيَ هؤلاء من جهة أنهم رأوا اليد تُطلق على النعمة والقدرة في بعض المواضع فظنوا أن كل تركيب وسياق صالحٌ لذلك، فهموا وأوهموا. فهب أن هذا يصلح في قوله لولا يد لك لم أجزِك بها أفيصلح في قوله ﴿ T U V W X Y Z [\ ] ﴾ [سورة العنكبوت: ٤٨] وفي قول عبدالله بن عمر: إن الله لم يباشر بيده أو لم يخلق بيده إلا ثلاثاً، خلق آدم بيده وغرس جنة عدن بيده وكتب التوراة بيده. أَفَيَصِحُّ في عقل أو نقل أو فطرة أن يقال: لم يخلق بقدرته أو بنعمته إلا ثلاثاً؟!)) [مختصر الصواعق المرسلة ٣/٩٥٠]

(٤) الفقه الأكبر ٢٧

وقال ابن بطال[1] ~ في الرد على من تأوَّل صفة اليدين بالقدرة أو النعمة ((ثم إذا لم يجز أن يقال إنهما جارحتان لم يجز أن يقال: إنهما قدرتان، ولا أنهما نعمتان، لأنهما لو كانتا قدرتين لفسد ذلك من وجهين؛

أحدهما: **أن الأمة أجمعت** من بين نافٍ لصفات ذاته وبين مثبت لها أن الله تعالى ليس له قدرتان، بل له قدرة واحدة في قول المثبتة، ولا قدرة له في قول النافية لصفاته، لأنهم يعتقدون كونه قادراً لنفسه لا بقدرة.

والوجه الآخر: أن الله تعالى قال لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا µ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾[2]، قال إبليس مجيباً له: أنا خير منه. فأخبر بالعلة التي من أجلها لم يسجد. وأخبره تعالى بالعلة التي لها أوجب عليه السجود، وهو أن خلقه بيديه، فلو كانت اليد القدرة التي خلق آدم بها وبها خلق إبليس لم يكن لاحتجاجه تعالى عليه بأن خلقه بما يوجب عليه السجود معنى، إذ إبليس مشارك لآدم فيما خلقه به تعالى من قدرته، ولم يعجز إبليس بأن يقول له: أي رب، وأي فضل له علي وأنا خلقتني بقدرتك كما خلقته؟ ولم يعدل إبليس عن هذا الجواب إلى أن يقول: أنا خير منه، لأنه خلقه من نار وخلق آدم من طين. فعدل إبليس عن هذا الاحتجاج مع وضوحه دليل على أن آدم خصه الله تعالى من خلقه بيديه بما لم يخص به إبليس.

وكيف يسوغ للقدرية القول بأن اليد هنا القدرة مع نفيهم للقدرة؟ وظاهر الآية مع هذا يقتضي يدين، فينبغي على الظاهر إثبات قدرتين، وذلك خلاف للأمة. ولا يجوز أن يكون المراد باليدين نعمتين لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق مثله، لأن النعم مخلوقة كلها، وإذا استحال كونهما جارحتين وكونهما نعمتين وكونهما قدرتين ثبت أنهما يدان صفتان

---

(١) وهو العلامة علي بن خلف بن بطال البكري القرطبي ثم البلنسي، أبو الحسن، ويعرف بابن اللجام. عني بالحديث العناية التامة، شَرحَ الصحيح في عدة أسفار. توفي في صفر سنة ٤٤٩هـ [سير أعلام النبلاء ١٨/٤٧]

(٢) سورة ص: ٧٥

لا كالأيدي والجوارح المعروفة عندنا، اختص آدم بأن خلقه بهما من بين سائر خلقه تكريماً له وتشريفاً))[١]

وقد أجمع السلف على إثبات صفة اليدين لله تعالى، قال الأشعري ~ ((وأجمعوا على أنه ﷻ يسمع ويرى، وأن له تعالى يدين مبسوطتين وأن الأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه من غير أن يكون جوارحاً، وأن يديه تعالى غير نعمته))[٢]

---

(١) شرح صحيح البخاري لابن بطال ١٠/٤٣٦-٤٣٧

(٢) رسالة إلى أهل الثغر ٢٢٥-٢٢٦

تنبيه : أن لفظ الجوارح لم يرد عن السلف، لا نفياً ولا إثباتاً، فكانوا يثبتون الصفات الذاتية كالعينين واليدين دون التعرض لبيان هل هذه الصفات جوارح أم لا، فنحن نكتفي بما اكتفوا به. ولكن لفظ الجوارح لم يحتمل إلا معنىً باطلاً [كما سيأتي بيانه في المطلب السابع من المبحث الأول من هذا الفصل وهو الفصل الثالث]، ولذلك نحمل كلام أبي الحسن الأشعري على أنه ذكر لفظ الجوارح ليرد عل النفاة، لذلك أردف ذكر الجوارح بقوله ((وأن يديه تعالى غير نعمته))

المسألة الثانية : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الوجه

ورد إثبات صفة الوجه في عدة مواضع من كتاب الله، منها قوله تعالى ﴿ d e f ¦ h i j k l ﴾[1]، وقوله ﴿ Z [\ ] ^ _ ﴾[2]، وقوله ﴿ I J K L M ﴾[3]، وقوله ﴿ q r s t u v ا ﴾[4]، وقوله ﴿ f g h i j ا ﴾[5]، وقوله ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ´ ﴾[6]، وقوله ﴿ T U V W X Y ﴾[7]،وقوله ﴿ 9 : ; < = > ? @ A B ﴾[8]، وقوله ﴿ 9 : : ; < = ﴾[9]

وأما الأحاديث الدالة على إثبات صفة الوجه لله فكثيرة جداً، منها

- الأحاديث التي تثبت رؤية الله في الآخرة وهي كثيرة متواترة –كما سبق بيان ذلك-، وقد بيَّن أهل السنة أن رؤية المؤمنين ربهم في الجنة هو رؤية وجهه الكريم[10]. ويدل على ذلك قوله > «جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان

---

(١) سورة البقرة: ١١٥

(٢) سورة البقرة: ٢٧٢

(٣) سورة الرعد: ٢٢

(٤) سورة الروم: ٣٨

(٥) سورة القصص: ٨٨

(٦) سورة الروم: ٣٩

(٧) سورة الرحمن: ٢٧

(٨) سورة الإنسان: ٩

(٩) سورة الليل: ٢٠

(١٠) قال ابن القيم ~ ((أن الصحابة –رضي الله عنهم- والتابعين وجميع أهل السنة والحديث والأئمة الأربعة وأهل الاستقامة من أتباعهم متفقون على أن المؤمنين يرون وجه ربهم تعالى في الجنة...فمن =

من ذهبٍ آنِيَتُهما وما فيهما، وما بين القوم وبين **أن ينظروا إلى ربهم** إلا رداء الكبرياء على **وجهه** في جنة عدن»(١). ولذلك كان من دعائه > «وأسألك لذَّة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غيْرِ ضرّاءَ مُضِرَّة ولا فتنة مُضِلَّة»(٢)

- قول النبي > «إن الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفِضُ القِسط ويرفعه، يُرفع إليه عملُ الليل قبل عمل النهار، وعملُ النهار قبل عمل الليل، **حجابُه النور (وفي رواية: النار)** لو كشفه لأحرقَتْ سُبُحَات **وجهه** ما انتهى إليه بصره من خلقه»(٣)

=

أنكر حقيقة الوجه لم يكن للنظر عنده حقيقة، ولا سيما إذا أنكر الوجه والعلو. فيعود النظر عنده إلى خيال مجرد...وليس في الحقيقة عنده نظر ولا وجه ولا لذة تحصل للناظر)) [مختصر الصواعق المرسلة ٣/١٠٠٨-١٠٠٩]

(١) سبق تخريجه

(٢) سبق تخريجه

(٣) سبق تخريجه.

قال شيخنا الدكتور عبد الرزاق البدر حفظه الله معلقاً على هذا الحديث مبيناً عظمةَ صفات الله ((فوصف النبي > وجهَ الله ﷻ بأنَّ له سبحات، وأيضاً أضاف إليه البصر فقال «أدركه بصره»، ومعلوم أنَّ بصر الله تعالى ينتهي إلى رؤية كلِّ المبصرات وجميع المرئيات، فهو تبارك وتعالى يرى كلَّ شيء، ولا يغيب عن بصره شيء، دقيق الأمور وجليلها، صغيرها وكبيرها، يرى تبارك وتعالى دبيب النملة السوداء على الصخرة الصماء في ظلمة الليل، ويرى جريان الدم في عروقها، ويرى كلَّ جزء من أجزائه. **فهل يمكن أن يخطر بقلب مؤمن يقرأ هذا الحديث ويفهمه ويتأمله أن هذا الوجه العظيم كوجه الإنسان ؟!**، هل هناك عاقل عنده شيء من العقل، يقرأ هذا الحديث ثم يقول بكلِّ حماقة ووقاحة وتفاهة: لو أثبتنا لله وجهاً حقيقياً للزم من ذلك أن يكون كوجه الإنسان ؟! سبحان الله عما يصفون.

فهذا يبين تفاهة عقول المعطلة ومرض صدورهم، فالذي يصل إلى هذا المستوى فما أجهله، ولا أضل عقلاً منه، ولا أضل عن سواء السبيل.

=

- حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما عن النبي > أنّه كان إذا دخل المسجد قال «أعوذ بالله العظيم **وبوجهه** الكريم وسلطانه القديم من الشيطان الرجيم»(١)
- حديث جابر رضي الله عنه قال لما نزلتْ هذه الآية ﴿w x y z { | } ~ مِّن فَوۡقِكُمۡ ﴾(٢) قال رسول الله > «أعوذ **بوجهك**»، قال ﴿أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ ﴾ قال «أعوذ **بوجهك**» ﴿أَوۡ يَلۡبِسَكُمۡ شِيَعٗا © بَعۡضَكُم بَأۡسَ بَعۡضٍۗ ﴾ قال رسول الله > «هذا أهون»(٣)

=

نظير ذلك في اليد، يقولون : لو أثبتنا لله يداً حقيقة للزم أن تكون مثل أيدينا، فمن يقرأ قول الله تعالى ﴿ ¸ قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدۡرِهِۦ وَٱلۡأَرۡضُ جَمِيعٗا قَبۡضَتُهُۥ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطۡوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦۚ ﴾ [سورة الزمر: ٦٧] كيف يخطر بباله هذه اليد ؟ أعني يد المخلوق إلا إذا كان أجهل الناس، وأذهبهم عقلاً، وأقلهم بصيرة، وأضلهم عن سواء السبيل)) [تذكرة المؤتسي ١٠٧-١٠٨]. وقال ابن القيم ~ ((توهمكم لزوم التشبيه والتمثيل من إثبات هذه الصفة وغيرها وهم باطل، وليس في المخلوقات يد تمسك السماوات السبع وتطويها ويد تقبض الأرضين السبع، ولا أصبع توضع عليها الأرض، وأصبع توضع عليها الجبال. فلو كان في المخلوقات يد وأصبع يد هذا شأنها لكان لكم عذر ما في توهم التشبيه والتمثيل من إثبات اليد والإصبع لله حقيقةً، وإنما هذا تلبيس منكم على ضعفاء العقول)) [مختصر الصواعق المرسلة ٩٦٨/٣]

(١) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب الصلاة، باب فيما يقوله الرجل عند دخوله المسجد، رقم ٤٦٦]، وصححه الألباني [الثمر المستطاب ٦٠٣/٢]

(٢) سورة الأنعام: ٦٥

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب التفسير، باب ﴿w x y z { | } ~ مِّن فَوۡقِكُمۡ أَوۡ مِن تَحۡتِ أَرۡجُلِكُمۡ ﴾، رقم ٤٦٢٨]

- الأحاديث التي فيها ذكر "ابتغاء وجه الله"، وهي كثيرة، منها قوله > «إنك لن تنفق نفقة تبتغي بها **وجه الله** إلا أجرت عليها حتى ما تجعل في في امرأتك»(١) وقوله > «من تعلم علما مما يُبتغى به **وجهُ الله** ﷻ لا يتعلمه إلا ليصيب به عرضًا من الدنيا لم يجد عَرف الجنة يوم القيامة»(٢)

فهذه النصوص تدل –بلا شك- على إثبات صفة الوجه لله تبارك وتعالى

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الإيمان، باب ما جاء في أن الأعمال بالنية والحسبة، رقم ٥٦]

(٢) أخرجه أبو داود في سننه [كتاب العلم، باب في طلب العلم لغير الله تعالى، رقم ٣٦٦٤]، وابن ماجه في سننه [أول الكتاب، باب الانتفاع بالعلم والعم به، رقم ٢٥٢]، وصححه الألباني [مشكاة المصابيح ١/٧٨، رقم ٢٢٧]

المسألة الثالثة : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة العينين

((قد استدل السلف على إثبات العين له تعالى بقوله ﴿] \ ﴾[١] ، وممن صرح بذلك إثباتاً واستدلالاً أبو الحسن الأشعري))[٢]، قال ~ ((وقال ﷻ ﴿] \ ﴾ وقال ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾[٣]، فأخبر أن له وجهاً وعيناً لا يكيف ولا يحد. وقال ﷻ ﴿ وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾[٤] وقال ﴿ > = < ﴾[٥]))[٦]

وقد ورد ذكر العين في الكتاب مضافةً إلى الله مفردةً كقوله تعالى ﴿ > = < ﴾[٧] ومجموعةً كقوله ﴿] \ ﴾ ولم تَأتِ في الكتاب إضافتُها إليه مثناةً.

وأما ورودها في السنة فقد عقد الإمام البخاري ~ في كتاب التوحيد في صحيحه بابَ قول الله تعالى ﴿ > = < ﴾، وقوله جل ذكره : ﴿] \ ﴾، ثم روى بإسناده عن عبد الله قال : ذُكر الدجال عند النبي > فقال «إن الله لا يخفى عليكم، إن الله ليس بأعور -وأشار بيده إلى عينه- وإن المسيح أعور عين اليمنى كأن عينه عنبة طافية»[٨]

---

(١) سورة القمر: ١٤

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ٦٨/١

(٣) سورة هود: ٣٧

(٤) سورة الطور: ٤٨

(٥) سورة طه: ٣٩

(٦) الإبانة عن أصول الديانة ٣٧

(٧) سورة طه: ٣٩

(٨) رواه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿ > = < ﴾ تغذى، وقوله وقوله جل ذكره ﴿] \ ﴾، رقم ٧٤٠٧] ومسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب ذكر المسيح بن مريم والمسيح الدجال، رقم ١٦٩]

وكذا عن أنس ﷺ عن النبي > قال «ما بعث الله من نبي إلا أنذر قومه الأعور الكذاب، إنه أعور وإن ربكم ليس بأعور، مكتوب بين عينيه كافر»[(١)].

فهذان الحديثان صريحان في إثبات صفة العين لله تعالى، قال ابن المنير[(٢)] ~ ((وجه الاستدلال على إثبات العين لله من حديث الدجال من قوله > «إن الله ليس بأعور» من جهة أن العور عُرْفًا عدمُ العين، وضد العور ثبوت العين، فلما نُزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم[(٣)] لا على معنى إثبات الجارحة))[(٤)].

---

(١) رواه البخاري في صحيحه [كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى ﴿ > = < ﴾ تغذى، وقوله جل ذكره ﴿] \ ﴾، رقم ٧٤٠٨]، ومسلم في صحيحه [كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب ذكر الدجال وصفة وما معه، رقم ٢٩٣٣]

(٢) هو أحمد بن محمد بن منصور بن القاسم بن مختار القاضي ناصر الدين بن المنير، أبو العباس، له مصنفات مفيدة منها التفسير للقرآن العظيم والانتصاف من الكشاف بين فيه ما تضمن كتاب الكشاف من الاعتزال، ومناسبات تراجم البخاري، توفي ٦٨٣ هـ [انظر فوات الوفيات ١/١٨٥ وطبقات المفسرين ٢٥٢-٢٥٣]

(٣) قال الشيخ محمد أمان الجامي ~ ((وأما إشارته عليه السلام بيده إلى عينيه —وهو يخبر عن عور المسيح الدجال- فإنما تفيد تأكيد المعنى الحقيقي للعين على ما يليق بالله تعالى، ولا يفهم منها أن عين الله جارحة كأعيننا، بل له سبحانه تعالى عين حقيقية تليق بعظمته وجلاله وقِدَمه)) [الصفات الإلهية ٤٢٢]، وهذا كما قال ابن القيم ~ ((ولما أخبرهم رسول الله > [يعني بصفة اليدين] جعل يقبض يديه ويبسطهما تحقيقاً للصفة لا تشبيهاً لها، كما قرأ ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾ ووضع يديه على عينيه وأذنيه تحقيقاً لصفة السمع والبصر وأنهما حقيقةٌ لا مجازٌ)) [مختصر الصواعق المرسلة ٣/٩٤٨]

(٤) نقل كلامه الحافظ ابن حجر في فتح الباري ١٣/٣٩٠

ثم إن هذين الحديثين أيضاً صريحان في الدلالة على إثبات عينين[١] لله، لا عين واحدة ولا أعين كثير، فإن العور لغةً ذهابُ حِسٍّ إحدى العينين[٢]، فمن سَلِمَ من ذلك فهو يُبصر بعينيه. قال الدارمي ~ ((ففي تأويل قول رسول الله > «إن الله ليس بأعور» بيانٌ أنه بصير ذو عينين خلاف الأعور))[٣]. ويؤكد ذلك ابن القيم ~ فقال ((وقول النبي > «إن ربكم ليس بأعور» صريح في أنه ليس المراد إثبات عين واحدة، فإن ذلك عور ظاهر، تعالى الله عنه))[٤]

أما ورود لفظ العين في القرآن مفردةً ومجموعةً لا يعارض إثباتها مثناةً —كما تقدم بيانه في صفة اليدين-.

---

(١) أما حديث أبي هريرة عن النبي > «إن العبد إذا قام في الصلاة قام بين **عَيْنَيْ** الرحمن» وإن كان فيه نص على إثبات عينين لله إلا أنه حديث ضعيف جداً كما بيّن ذلك الألباني في الضعيفة [٣/٩٣، رقم ١٠٢٤]

(٢) انظر تاج العروس١٣/١٥٤

(٣) رد الإمام الدارمي على المريسي ٤٨

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ١/٦٦

المسألة الرابعة : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الساق

ورد ذكر صفة الساق في القرآن الكريم في موضع واحد وهو قوله تعالى ﴿ Ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ Ô ٱلسُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴾[١] ، إلا أنها جاءت مُنكَّرةً دون أن تضاف إلى الله، بخلاف الصفات الأخرى الواردة في القرآن الكريم. ((ولم يتنازع الصحابة والتابعون فيما يُذكر من آيات الصفات إلا في هذه الآية))[٢]، هل المراد بالساق الواردة في هذه الآية صفة من صفات الله كالوجه واليدين؟ أو للساق معنىً آخر؟.

قال شيخ الإسلام ~ ((وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى، لأنه قال ﴿ Ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ ولم يقل : "عن ساق الله"، ولا قال : يكشف الرب عن ساقه. وإنما ذكر ساقاً منكّرةً غير معرَّفة ولا مضافة. وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله))[٣]، وقال في موضع آخر ((ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات، فإنه قال ﴿ Ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ نكرة في الإثبات لم يضفها إلى الله ولم يقل :

---

(١) سورة القلم: ٤٢

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤٧٢/٥ وانظر مختصر الصواعق المرسلة ٦١/١. وقال شيخ الإسلام ~ ((وقد طالعتُ التفاسير المنقولة عن الصحابة وما رووه من الحديث، ووقفت من ذلك على ما شاء الله تعالى من الكتب الكبار والصغار أكثر من مائة تفسير، فلم أجد إلى ساعتي هذه عن أحد من الصحابة أنه تأول شيئًا من آيات الصفات أو أحاديث الصفات بخلاف مقتضاها المفهوم المعروف. بل عنهم من تقرير ذلك وتثبيته وبيان أن ذلك من صفات الله ما يخالف كلام المتأولين ما لا يحصيه إلا الله. وكذلك فيما يذكرونه آثرين وذاكرين عنهم شيئًا كثيرًا. وتمام هذا أني لم أجدهم تنازعوا إلا في مثل قوله تعالى ﴿ Ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾ فروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وطائفة أن المراد به الشدة، أن الله يكشف عن الشدة في الآخرة. وعن أبي سعيد وطائفة أنهم عدوها في الصفات للحديث الذى رواه أبو سعيد رضي الله عنه في الصحيحين)) [مجموع الفتاوى ٣٩٤/٦]

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٤٧٣/٥

"عن ساقه"، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات **إلا بدليل آخر**))[1]، فـــ((الذين جعلوا ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسِّر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري ﭬ المخرج في الصحيحين الذي قال فيه «فيكشف الرب عن ساقه»[2]))[3]

والأظهر أن هذه الآية من آيات الصفات لأمور :

أولاً : أن النص النبوي القاطع الصريح –كما ثبت في حديث أبي سعيد الخدري-هو الفصل في بيان المراد بهذه الآية. وقد فسَّر النبي > الساق الواردة في القرآن بصفة الساق المضافة إلى الله تعالى مما لا يدع قولاً ولا رأياً لأحدٍ.

ثانياً : بل ((قد يقال إن ظاهر القرآن يدل على ذلك من جهة أنه أخبر أنه يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود، والسجود لا يصلح إلا لله، فعُلم أنه الكاشف عن ساقه))[4]

ثالثاً : ((إن حمل ذلك على الشدة لا يصح، لأن المستعمل في الشدة أن يقال : كشف اللهُ الشدةَ، أي أزالها، كما قال ﴿ < = > ? @ A B ﴾[5][فالعذاب هو المكشوف لا المكشوف عنه[6]] وقال ﴿ m n o p q r s

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٤-٣٩٥

(٢) تقدم تخريجه وذكرُ لفظ الحديث بتمامه، ومن لفظ الحديث قوله > «فيقول : هل بينكم وبينه آية تعرفونه، فيقولون : الساق، **فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن**، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طَبَقًا واحدًا، ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم»

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٣

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٣

(٥) سورة الزخرف: ٥٠

(٦) مختصر الصواعق المرسلة ١/٦٤

t ﴾﴿[1]، وقال ﴿ " # $ % & ' ( ) * +
, ﴾[2]، وإذا كان المعروف من ذلك في اللغة أنه يقال: كشف الشدة، أي أزالها
فلفظ الآية ﴿يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ﴾ وهذا يراد به الإظهار والإبانة، كما قال ﴿ =
> ﴾))[3]

رابعاً: ((أيضاً فهناك تحدُث الشدة، لا تزول إلا بدخول الجنة))[4]

خامساً: أن الروايات عن ابن عباس رضي الله عنهما في تفسير هذه الآية بكشف الشدة كلها ضعيفة[5]

لكن ظاهر هذه الآية في الدلالة على صفة الساق -كما قال شيخ الإسلام ~ – ((ليس ظاهراً من مجرد لفظ ساق، بل بالتركيب والسياق وتدبر المعنى المقصود))[6]

---

(١) سورة الأعراف: ١٣٥

(٢) سورة المؤمنون: ٧٥

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٣-٤٧٤ وانظر الاستغاثة في الرد على البكري ٤٤٦

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ١/٦٤ وانظر بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٤

(٥) قال شيخ الإسلام ~ ((... وأيضا فيوم القيامة لا يكشف الشدة عن الكفار والرواية في ذلك عن عن ابن عباس ساقطة الإسناد)) [الاستغاثة في الرد على البكري ٤٤٦]
وللباحث سليم بن عيد الهلالي رسالة لطيفة أوضح فيها بالأدلة والبراهين عدمَ صحة اختلاف الصحابة في هذه الصفة، أسماها "المنهل الرقراق في تخريج ما روي عن الصحابة والتابعين في تفسير يوم يكشف عن ساق، وإبطال دعوى اختلافهم فيها"

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٤

المطلب الثاني : مجمل عقيدة المعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق

قد سبق بيان معتقد المعطلة في الصفات الذاتية[1].فالجهمية والمعتزلة ينفون جميع الصفات الذاتية -التي منها اليدان والوجه والعينان والساق-. ومذهبهم أقبح من مذهب اليهود. قال شيخ الإسلام أبو إسماعيل الهروي[2] ~ ((وعقد الجهمية ينحل ألقاب الحكمة، يردون على اليهود قولَهم ﴿ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ ﴾[3] فينكرون الغل وينكرون اليد، فيكونون أسوأ حالاً من اليهود، لأن الله أثبت الصفة ونفى العيب، واليهود أثبتت الصفة وأثبتت العيب، وهؤلاء نفوا الصفة كما نفوا العيب)) [4]

فأما أئمة الكلابية والأشاعرة فقد أثبتوا الصفات الخبرية كالوجه والعين واليد لله تعالى. قال شيخ الإسلام ~ ((وأئمتهم يثبتون الصفات الخبرية في الجملة))[5]، وكان عبد الله بن كلاب يقول ~ ((أُطْلِق اليد والعين والوجه خبرًا لأن الله أطلق ذلك، ولا

---

(١) راجع التمهيد، المبحث الثاني، المطلب الخامس، ص ٧٤ من هذه الرسالة

(٢) هو عبد الله بن محمد بن علي، أبو إسماعيل الأنصاري الهروي، الإمام القدوة الحافظ الكبير، صاحب كتاب ذم الكلام ومنازل السائرين، وكان شديداً على الأشعرية، توفي سنة ٤٨١ هـ [انظر طبقات الحنابلة ٤٥٨/٣ وسير أعلام النبلاء ٥٠٣/١٨]

(٣) سورة المائدة: ٦٤

(٤) كما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في التسعينية ٩٩٠/٣، وقال ابن القيم ~ ((إن الله أنكر على اليهود نسبة يده إلى النقص والعيب ولم ينكر عليهم إثبات اليد له فقال تعالى ﴿ ´ µ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ فلعنهم على وصف يده بالعيب دون إثبات يده، وقدر إثباتها له زيادةً على ما قالوا بأنهما يدان مبسوطتان. وبهذا يُعلم تلبيس الجهمية المعطلة على أشباه الأنعام حيث قالوا : "إن الله لعن اليهود على إثبات اليد له سبحانه وأنهم مشبهة، وهم أئمة المشبهة". فتأمل هذا الكذب من هذا القائل والتلبيس، وأن الآية صريحة بخلاف قوله)) [مختصر الصواعق المرسلة ٩٥٧/٣]

(٥) مجموع الفتاوى ١٠٣/٣

أطلق غيره، فأقول هى صفات لله عز وجل كما قال في العلم والقدرة والحياة إنها صفات))[١] ولا إشكال عند الكلابية في إثبات الصفات الذاتية لأنها عندهم ليست أعراضاً أو حوادث لكونها قديمةً أزليةً لا تعرض ولا تزول كشأن الأعراض والحوادث. وموقف ابن كلاب هو موقف أبي الحسن الأشعري وقدماء الأشعرية، قال شيخ الإسلام ~ ((بل أئمة المتكلمين يثبتون الصفات الخبرية في الجملة وإن كان لهم فيها طرق، كأبي سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه كأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الباهلي والقاضي أبي بكر بن الباقلاني وأبي إسحاق الإسفرائيني وأبي بكر بن فورك وأبي محمد بن اللبان وأبي علي بن شاذان وأبي القاسم القشيري وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء، **فما من هؤلاء إلا من يثبت من الصفات الخبرية ما شاء الله تعالى** وعماد المذهب عنهم إثبات كل صفة في القرآن))[٢]

وأما الأشاعرة المتأخرون فينكرون الصفات الذاتية -إلا سبعة منها- وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام- فبالتالي ينكرون صفات اليدين والوجه والعينين والساق. وموقفهم من الصفات الذاتية –غير تلك السبعة- هو تأويلها أو تفويضها أو نفيها[٣]

(١) مقالات الإسلاميين ١٧٣

(٢) مجموع الفتاوى ٤/١٤٧-١٤٨

(٣) كما سبق بيانه في التمهيد، المبحث الثاني، المطلب الخامس

المبحث الأول : شبهات متعلقة بصفة اليدين وأجوبته ~ عنها،

وفيه تمهيد وأحد عشر مطلبًا

التمهيد : الرد المجمل من كلام شيخ الإسلام ~

قبل البدء بذكر الشبهات بالتفصيل مع نقضها من كلام شيخ الإسلام ~ يحسن توضيح فساد تأويلات نفاة هذه الصفات بذكر رد شيخ الإسلام ~ عليها رداً إجمالياً في الوجوه التالية :

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذه الصفات قد اتفق على إثباتها سلف الأمة، بل أئمة أهل الكلام من الكلابية والأشعرية أيضاً اتفقوا على هذا. قال ~ ((بل إثبات جنس هذه الصفات قد اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها من أهل الفقه والحديث والتصوف والمعرفة، وأئمة أهل الكلام من الكلابية والكرامية والأشعرية، كل هؤلاء يثبتون لله صفة الوجه واليد ونحو ذلك))[1]

وقد نقل شيخ الإسلام نصوصاً عن الأئمة في إثبات هذا الاتفاق، منهم :

أبو الحسن الأشعري ~ ، قال شيخ الإسلام ~ ((وقد ذكر الأشعري في كتاب المقالات أن هذا مذهب أهل الحديث، وقال إنه به يقول، فقال في "جملة مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث" ((جملة مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث : ... وأن الله –سبحانه- على عرشه كما قال ﴿ Y Z [\ ﴾[2]، وأن له يدين بلا كيف، كما قال ﴿ µ ´ ﴾[3] وكما قال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[4]،...وأن له عينين بلا كيف كما

(١) مجموع الفتاوى ٤/١٧٤

(٢) سورة طه: ٥

(٣) سورة ص: ٧٥

(٤) سورة المائدة: ٦٤

قال ﴿ [\ ﴾[1] وأن له وجهًا كما قال ﴿ T U V W X Y ﴾[2]))[3]

و**البيهقي** ~ ، قال شيخ الإسلام ~ ((ثم قال البيهقي : "أما المتقدمون من هذه الأمة فإنهم لم يفسروا ما كتبْنَا من الآيات والأخبار في هذا الباب"[4]، وكذلك قال في الاستواء على العرش[5] وسائر الصفات الخبرية مع أنه يحكي قول بعض المتأخرين))[6]

و**القاضي أبو يعلى** ~ ، قال شيخ الإسلام ~ ((وقال القاضي أبو يعلى في كتاب إبطال التأويل : "لا يجوز رد هذه الأخبار [على ما ذهب إليه جماعة من المعتزلة][7] ولا التشاغل بتأويلها [على ما ذهب إليه الأشعرية][8]. والواجب حملها على ظاهرها وأنها صفات الله لا تُشبه صفات سائر الموصوفين بها من الخلق، ولا نعتقد التشبيه فيها، لكن على ما روي عن الامام أحمد وسائر الأئمة"[9]، ... إلى أن قال : "ويدل على إبطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حملوها على ظاهرها و لم يتعرضوا لتأويلها ولا صرفوها عن ظاهرها. فلو كان التأويل سائغًا لكانوا أسبق إليه لما فيه من إزالة التشبيه

---

(١) سورة القمر: ١٤

(٢) سورة الرحمن: ٢٧

(٣) مقالات الإسلاميين ٣٢٠/١ كما نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ١٧٤/٤ وكذا ٩٠/٥

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ١٥٧/٢-١٥٨ كما نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٨٩/٥

(٥) قال البيهقي ~ ((فأما الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رضي الله عنهم كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك)) [الأسماء والصفات للبيهقي ٣٠٣/٢-٣٠٤]

(٦) مجموع الفتاوى ٨٩/٥

(٧) ما بين المعقوفتين زيادة من كتاب إبطال التأويلات المطبوع ٤٣/١

(٨) ما بين المعقوفتين زيادة من كتاب إبطال التأويلات المطبوع ٤٣/١

(٩) إبطال التأويلات ٤٣/١

ورفع الشبهة [بل قد روي عنهم ما دل على إبطاله]"[1]))[2]

الوجه الثاني : بيان شيخ الإسلام ~ أن القول في الصفات كالقول في الذات، فإذا كان الخصم يعتقد أن ذات الله ليست كذوات المخلوقين، فليعتقدْ كذلك في الصفات.

قال ~ ((أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات، يحتذي حذوه ويتبع فيه مثاله))[3]، ((ومعلوم أن نفس الله التي هي ذاته المقدسة الموصوفة بصفات الكمال ليست مثل نفس أحد من المخلوقين. وقد ذهب طائفة من المنتسبين إلى السنة من أهل الحديث وغيرهم وفيهم طائفة من أصحاب الشافعي وأحمد وغيرهما إلى أن النفس صفة من الصفات، والصواب أنها ليست صفة بل نفس الله هي ذاته سبحانه الموصوفة بصفاته سبحانه، وذلك لأنه بإضافته إليه قطع المشاركة. فكذلك لما أضاف إليه علمه وقوته ووجهه **ويديه** وغير ذلك قطع بإضافته إليه المشاركة فامتنع أن شيئًا من ذلك من جنس صفات المخلوقين كما امتنع أن تكون ذاته من جنس ذوات المخلوقين.

ولهذا اتفق السلف والأئمة على الإنكار على المشبهة الذين يقولون بصر كبصري ويد كيدي وقدم كقدمي))[4]، ونقل شيخ الإسلام كلام ابن الزاغوني[5] ~ ((وإن قالوا :

---

(١) ما بين المعقوفتين زيادةٌ من كتاب إبطال التأويلات المطبوع ٧١/١

(٢) مجموع الفتاوى ٨٩/٥-٩٠

وقال القاضي أبو يعلى أيضاً ((دليل آخر على إبطال التأويل : أن أبا الحسن الأشعري وأصحابه مثل أبي بكر بن الباقلاني وأبي بكر بن فورك وأبي علي بن شاذان قد أثبتوا صفاتٍ لم يعقلوا معناها ولم يحملوها على مقتضى اللغة كالوجه واليدين والعين، ولم يحملوا الوجه على جملة الذات، واليدين على النعمتين، ولا العين على المرأى [أي الرؤية]، بل أثبتوها صفاتِ ذاتٍ لورود الشرع بها. وقد صرحوا بهذا في كتبهم)) [إبطال التأويل ٧٤/١]

(٣) مجموع الفتاوى ٣٥٥/٦

(٤) درء التعارض ٣٠٨/١٠-٣٠٩

(٥) هو علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيدالله بن سهل بن الزاغوني البغدادي، أبو الحسن، الإمام العلامة العلامة شيخ الحنابلة ذو الفنون، صاحب التصانيف، توفي سنة ٥٢٧ هـ

=

"المحل الذي أُضيفت إليه اليد -وهو ذات الباري- لا يصلح لإثبات اليد الحقيقة"))، فالجواب، قلنا : ((هذا محال من جهة أنَّا قد اتفقنا على أن ذاتَ الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والذات والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات الإثبات على ما قدمناه))(١)

الوجه الثالث : بيان شيخ الإسلام ~ أن القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، فإذا كان الخصم يعتقد ظاهر نصوص صفات العلم والقدرة والحياة وأن هذه الصفات ليست كالعلم والقدرة والحياة للمخلوق، فليعتقد ذلك في صفات الوجه واليد والعين. وهذا الوجه يصلح للرد على من أثبت بعض الصفات وأنكر بعضها كالأشاعرة.

قال ~ ((وإن كان القائل يعتقد أن ظاهر النصوص المتنازع في معناها من جنس ظاهر النصوص المتفَق على معناها، والظاهر هو المراد في الجميع، فإن الله لما أخبر أنه بكل شيء عليم وأنه على كل شيء قدير، واتفق أهل السنة وأئمة المسلمين على أن هذا على ظاهره وأن ظاهر ذلك مراد، كان من المعلوم أنهم لم يريدوا بهذا الظاهر أن يكون علمُه كعلمنا وقدرته كقدرتنا. وكذلك لما اتفقوا على أنه حي حقيقةً عالم حقيقةً قادرٌ حقيقةَ لم يكن مرادهم أنه مثل المخلوق الذي هو حي عليم قدير، فكذلك إذا قالوا في قوله تعالى ﴿ x y ﴾(٢) ﴿) * + , - ﴾(٣) وقوله ﴿ _ ` a b ﴾(٤) أنه على ظاهره لم يقتض ذلك أن يكون ظاهره استواءًا كاستواء المخلوق ولا حبًا كحبه ولا رضا كرضاه.

=

وقد قال في قصيدة له : عالٍ على العرش الرفيع بذاته سبحانه عن قول غاوٍ ملحد

[انظر المنتظم ٢٧٨/١٧، سير أعلام النبلاء ٦٠٥/١٩، الوافي بالوفيات ١٩٦/٢١]

(١) من كلام ابن الزاغوني كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٦٤/١-٢٦٥

(٢) سورة المائدة: ٥٤

(٣) سورة التوبة: ١٠٠

(٤) سورة الأعراف: ٥٤

فإن كان المستمع يظن أن ظاهر الصفات تماثل صفات المخلوقين لزمه أن لا يكون شيء من ظاهر ذلك مرادًا. وإن كان يعتقد أن ظاهرها ما يليق بالخالق ويختص به لم يكن له نفي هذا الظاهر ونفي أن يكون مرادًا إلا بدليل يدل على النفي، وليس في العقل ولا السمع ما ينفي هذا إلا من جنس ما ينفي به سائر الصفات فيكون الكلام في الجميع واحدًا.

وبيان هذا أن صفاتنا منها ما هي أعيان وأجسام وهي أبعاض لنا كالوجه واليد، ومنها ما هو معانٍ وأعراض وهي قائمة بنا كالسمع والبصر والكلام والعلم والقدرة. ثم إن من المعلوم أن الرب لما وصف نفسه بأنه حي عليم قدير لم يقل المسلمون إن ظاهر هذا غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه مثل مفهومه في حقنا، فكذلك لما وصف نفسه بأنه خلق آدم بيديه لم يوجب ذلك أن يكون ظاهره غير مراد لأن مفهوم ذلك في حقه كمفهومه في حقنا، بل صفة الموصوف تناسبه))[١]

الوجه الرابع : بيانه ~ أنه لو سلَّمنا جدلاً بصحة التأويل وقلنا إن المراد بقوله تعالى ﴿ # $ ﴾[٢] هو "بقدرته"، فإنه لا يتجوز بذلك إلا لمن له يدٌ حقيقةً.

قال / ((إذا قالوا بيده الملك أو عملَتْه يداك، فهما شيئان؛ أحدهما : إثبات اليد والثاني : إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيرًا، أما الاول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنسٍ له يد حقيقة. ولا يقولون : "يَدُ الهوى" ولا "يد الماء". فهب أن قوله ﴿ # $ ﴾ قد عُلم منه أن المراد بقدرته، لكن لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة))[٣]

وهذا الجواب من شيخ الإسلام ~ من أقوى الرد على المعطلة المؤولة، وهذا التقرير الذي قرره شيخ الإسلام –وهو أنه لا يصح مثل هذا التأويل إلا لجنس له يد حقيقية-

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/٤٦-٤٧

(٢) سورة الملك: ١

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٠

ينطبق على كل تأويل لصفة اليد. فلا يقال أن المراد بقوله تعالى ﴿ µ ﴾[1] بقدرتي، ولا يقال أن المراد بقوله تعال ﴿مَبْسُوطَتَانِ ﴾[2] نعمتان، إلا لمن له يد حقيقية.

الوجه الخامس : بيانه ~ أن الأدلة في إثبات صفة اليد كثيرة متنوعة الدلالة ما يمنع حمل معنى اليد على غير اليد الحقيقية

قال شيخ الإسلام ~ -في مناقشة مع مؤول[3] لصفة اليد- ((وأما السنة فكثيرة جدًا مثل قوله > «المقسطون عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن، وكلتا يديه يمين، الذين يعدلون في حكمهم وأهليهم وما وَلُوا» رواه مسلم[4]، وقوله > «يمين الله ملآى لا يغيضُها نفقةٌ سحَّاء الليل والنهار أرأيتم ما أنفق منذ خلق السماوات والأرض فإنه لم يغض ما في يمينه ...» رواه مسلم في صحيحه والبخارى فيما أظن[5]. وفى الصحيح أيضًا عن أبي سعيد الخدري ﷺ عن رسول الله > قال «تكون الأرض يوم القيامة خُبزةً واحدةً يتكَفَّؤُها الجبَّار بيده كما يتكفأ أحدكم بيده خبزته في السفر»[6]، وفى الصحيح أيضًا عن ابن عمر يحكي رسول الله > قال «يأخذ الرب ﷻ سماواته وأرضه بيديه وجعل يقبض يديه ويبسطهما ويقول أنا الرحمن حتى نظرت إلى المنبر يتحرك أسفل منه، حتى أني أقول أسَاقِطٌ هو برسول الله؟»[7]، وفى رواية[8] : أنه قرأ هذه الآية على المنبر

---

(١) سورة ص: ٧٥

(٢) سورة المائدة: ٦٤

(٣) لم يذكر شيخ الإسلام ~ اسمَ هذا المؤول وإنما قال ~ ((قال لي بعض الناس [مجموع الفتاوى ٦/٣٥٤]

(٤) سبق تخريجه

(٥) سبق تخريجه

(٦) سبق تخريجه

(٧) سبق تخريجه

(٨) سبق تخريجها وذكر لفظها

﴿ قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦ وَٱلْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ مَطْوِيَّٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ ﴾(١)، «قال: يقول أنا الله أنا الجبار»، وذكره. وفى الصحيح أيضًا عن أبي هريرة ﷺ قال قال رسول الله > «يقبض الله الأرض ويطوي السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك أين ملوك الأرض»(٢) وما يوافق هذا من حديث الحبر(٣). وفى حديث صحيح «أن «أن الله لما خلق آدم قال له -ويداه مقبوضتان-: اختر أيهما شئت؟، قال: اخترت يمين ربي -وكلتا يدي ربي يمين مباركة-، ثم بسطها فإذا فيها آدم وذريته»(٤)، وفى الصحيح «أن الله كتب بيده على نفسه لما خلق الخلق: إن رحمتي تغلب غضبي»(٥). وفى الصحيح الصحيح «أنه لما تحاج آدم وموسى قال آدم: يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك التوراة **بيده**، وقد قال له موسى: أنت آدم الذى خلقك الله **بيده** ونفخ فيك من روحه»(٦)، وفى حديث آخر أنه «قال سبحانه وعزتي وجلالي لا أجعل صالح ذرية من خلقت بيدي كمن قلتُ له كُنْ فكانَ»(٧)، وفى حديث آخر في السنن «لما خلق الله آدم

---

(١) سورة الزمر: ٦٧

(٢) سبق تخريجه

(٣) سبق تخريجه من حديث ابن مسعود ﷺ

(٤) سلق تخريجه

(٥) سبق تخريجه

(٦) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب القدر، باب تحاج آدم وموسى عند الله، رقم ٦٦١٤] ومسلم ومسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم ٢٦٥٢]

(٧) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط برقم ٦١٧٣ عن عبد الله بن عمرو، وفي إسناده طلحة بن زيد، قال الهيثمي ((وهو كذاب)) [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ١/٢٥٥]، وضعفه ابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية [شرح العقيدة الطحاوية ٢٨٥-٢٨٦ بتحقيق أحمد شاكر] والألباني [كما في تخريجه على شرح العقيدة الطحاوية]، إلا أن الحديث قد جاء في طريق آخر صحيح كما رواه الدارمي في رده على المريسي [٣٤]. قال أحمد شاكر / ((ولكن الحديث رواه الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في كتاب الرد على المريسي بإسناد صحيح مطولاً، رواه عن عبدالله =

ومسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذريته فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون، ثم مسح ظهره بيده الأخرى فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون»[(١)]...))، قال شيخ الإسلام ~ ((فذكرتُ له[(٢)] هذه الأحاديث وغيرها ثم قلت له **هل تقبل هذه الأحاديث تأويلاً أم هي نصوص قاطعة؟** وهذه أحاديث تلقتها الأمة بالقبول والتصديق، ونقلتها من بحر غزير. فأظهر الرجل التوبة وتبين له الحق)) اهـ[(٣)]

الوجه السادس : بيانه ~ أنه ليس في ((كتاب الله آية تدل على انتفاء وصفه باليد دلالةً ظاهرةً بل أو دلالةً خفيةً، فإن أقصى ما يذكره المتكلف قوله ﴿ ! " # $ ﴾[(٤)] وقوله ﴿ 1 2 3 ﴾[(١)] وقوله ﴿ * + , - ﴾[(٢)]، وهؤلاء

=

بن صالح عن الليث بن سعد عن هشام بن سعد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن عبدالله بن عمرو بن العاص. وهذا إسناد لا مغمز فيه، وقد أشار إليه الحافظ ابن كثير في التاريخ مختصراً من رواية عثمان بن سعيد وأشار إلى صحته)) [شرح العقيدة الطحاوية ٢٨٦ في الحاشية]، وقول ابن كثير ~ الذي أشار إليه أحمد شاكر هو ((وأحسن ما يستدل به في هذه المسألة [يقصد / مسألةَ تفضيل الملائكة على البشر] ما رواه عثمان بن سعيد الدارمي عن عبدالله بن عمرو مرفوعًا وهو أصح)) وذكر الحديث [البداية والنهاية ١/١٢٧].

(١) من حديث عمر بن الخطاب ﷺ كما أخرجه أبو داود في سننه [كتاب السنة، باب في القدر، رقم ٤٧٠٣] والترمذي في سننه [كتاب التفسير، باب ومن سورة الأعراف، رقم ٣٠٧٥]، ومن حديث أبي هريرة ﷺ كما أخرجه الترمذي في سننه [كتاب التفسير، باب ومن سورة الأعراف، رقم ٣٠٧٦]. والحديث ضعفه الألباني في الضعيفة ٧/٧١، رقم ٣٠٧١ وقال ~ ((وفي أخذ الذرية من صلب آدم أحاديث أخرى صحيحة أخصر من هذا، وقد خرجت بعضها في "الصحيحة" ، وليس في شيء منها مسح الظهر إلا في حديث لأبي هريرة مخرج في "ظلال الجنة" ، وفي كلها لم تذكر الآية الكريمة)) [الضعيفة ٧/٧٣]

(٢) لم يتبين لي الذي قصده شيخ الإسلام هنا

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٠-٣٧٢

(٤) سورة الإخلاص: ١

الآيات إنما يدلُلْنَ على انتفاء التجسيم والتشبيه، أما انتفاء يدٍ تليق بجلاله فليس في الكلام ما يدل عليه بوجه من الوجوه))(٣)

الوجه السابع : بيانه ~ أنه ليس ((في العقل ما يدل دلالةً ظاهرةً على أن الباري لا يد له البتة؛ لا يدًا تليق بجلاله، ولا يدًا تناسب المحدَثات. وهل فيه ما يدل على ذلك أصلا ولو بوجه خفي؟. فإذا لم يكن في السمع ولا في العقل ما ينفي حقيقة اليد البتة، وإنْ فُرض ما ينافيها فإنما هو من الوجوه الخفية عند من يدَّعِيه، وإلا ففي الحقيقة إنما هو شبهة فاسدة))(٤)

الوجه الثامن : بيانه ~ أن عدم ورود نص واحد عن النبي > وكذا سلفِ هذه الأمة بأن المراد باليد القوة أو النعمة مع كثرة ذكر اليد في النصوص الشرعية، يدل على أن المراد باليد هو اليد الحقيقية. قال شيخ الإسلام / ((فهل يجوز أن يُملأ الكتابُ والسنةُ مِن ذكر اليد وأن الله تعالى خلق بيده، وأن ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾(٥) وأن الملك بيده، وفى الحديث **ما لا يحصى**، ثم إن رسول الله > وأولي الأمر لا يبينون للناس أن هذا الكلام لا يراد به حقيقته ولا ظاهره حتى ينشأ جهم بن صفوان بعد انقراض عصر الصحابة فيبين للناس ما نزل إليهم على نبيهم، ويتبعه عليه بشر بن غياث ومن سلك سبيلهم مِن كل مغموص عليه بالنفاق؟

=

(١) سورة الشورى: ١١

(٢) سورة مريم: ٦٥

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧-٣٦٨

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٨

(٥) سورة المائدة: ٦٤

وكيف يجوز أن يعلمنا نبينا > كل شيء حتى الخراءة[١] ويقول «ما تركت من شيء يقربكم إلى الجنة إلا وقد حدثتكم به، ولا من شيء يُبعدكم عن النار إلا وقد حدثتكم به»[٢] «تركتكم على البيضاء ليلها كنهارها لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك»[٣] ثم يترك الكتاب المنزل عليه وسنته الغراء مملوءةً مما يزعم الخصمُ أن ظاهره تشبيه وتجسيم وأن اعتقاد ظاهره ضلال وهو لا يبين ذلك ولا يوضحه؟. وكيف يجوز للسلف أن يقولوا : "أمِرُّوها كما جاءت" مع أن معناها المجازي هو المراد وهو شيء لا يفهمه العرب حتى يكون أبناء الفرس والروم أعلم بلغة العرب من أبناء المهاجرين والأنصار))[٤]

والآن نشرع في ذكر الشبهات التفصيلية حول صفة اليدين مع نقضها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، ويكون ذلك في مطالب؛

(١) كما في حديث سلمان الفارسي ﷺ أنه قيل له : قد علمكم نبيكم > كل شيء حتى الخراءة. فقال : أجل لقد نهانا أن نستقبل القبلة لغائط أو بول أو أن نستنجي باليمين أو أن نستنجي بأقل من ثلاثة أحجار أو أن نستنجي برجيع أو بعظم [رواه مسلم في صحيحه في كتاب الطهارة، باب الاستطابة، رقم ٢٦٢]

(٢) من حديث ابن مسعود ﷺ رواه الحاكم كما في المستدرك [٢/٥، كتاب البيوع، رقم ٢١٨٩] و قد ذكر الألباني شواهد لهذا الحديث وقال ~ ((وبالجملة فالحديث حسن على أقل الأحوال)) [سلسلة الأحاديث الصحيحة ٦/٨٦٧، رقم ٢٨٦٦]

(٣) رواه ابن ماجه في سننه [المقدمة، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم ٤٣]، صححه الألباني [انظر الصحيحة ٢/٦١٠، رقم ٩٣٧]

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٨-٢٦٩

المطلب الأول : استدلالهم باللغة على أن اليد قد تأتي بمعنى النعمة أو القدرة

من أدلة المعطلة لتأويل اليد من الصفة الحقيقية إلى أنها بمعنى القدرة أو النعمة استدلالهم باللغة حيث أن اليد قد تأتي في اللغة بمعنى القدرة والنعمة(١).

قال القاسم الرسي ((وتأويل ذلك كله عند أهل الإيمان والتوحيد أن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فأما قوله تبارك وتعالى ﴿ ´ µ ﴾(٢) يعني بقدرتي وعلمي، يريد أني على ذلك قادر به وعالم، توليت ذلك بنفسي، لا شريك لي في تدبيري وصنعي، لا أن قدرتي وعلمي ونفسي غيري، بل أنا الواحد الذي لا شيء مثلي...وقال جل ثناؤه ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ وتأويل ذلك عند أهل العلم : بل نعمتان مبسوطتان على خلقه

---

(١) قال البيهقي ~ –بعد ذكر الأحاديث في إثبات صفة اليدين- ((وقد قال بعض أهل النظر في معنى اليد في غير هذه المواضع : إنما قد تكون بمعنى القوة، قال الله ﷻ ﴿ % & ') (' ﴾ [سورة ص: ١٧]، أي ذا القوة.

وقد يكون بمعنى الملك والقدرة؛ قال الله ﷻ ﴿ T U V W X Y Z [ ] ا ﴾ [سورة آل عمران: ٧٣].

وقد يكون بمعنى النعمة؛ تقول العرب : كمْ يَدٌ لي عنْدَ فلان ، أي كم من نعمة لي قد أسديتها إليه.

وقد يكون بمعنى الصِّلَةِ؛ قال الله تَعَالَى : ﴿ & ') (﴾، أي مما عمِلْنا نحن. وقال جل وعلا : ﴿ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ [البقرة: ٢٣٧]، أي : الذي له عقدة النكاح.

وقد يكون بمعنى الجارحة؛ قال الله تعالى : ﴿ , - . / 0 1 2 ا ﴾ [سورة ص:٤٤]))

ثم قال البيهقي ~ ((فأما قوله ﷻ ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ فلا يجوز أن يحمل على الجارحة لأن الباري جل جلاله واحد، لا يجوز عليه التبعيض، ولا على القوة والملك والنعمة والصلة، لأن الاشتراك يقع حينئذ بين وليه آدم وعدوه إبليس فيبطل ما ذكر من تفضيله عليه لبطلان معنى التخصيص. فلم يبق إلا أن يحملا على صفتين تعلقتا بخلق آدم تشريفاً له)) [الأسماء والصفات ٢/١٢٧]

(٢) سورة ص: ٧٥

: رزق موسع، ورزق مضيق، ينفق كيف يشاء، أي يفعل لذلك ما هو أصلح لعباده. كذلك قال جل ثناؤه ﴿ # $ ﴾[١] يعني له الملك، وكذلك تقول العرب : الملك بيد فلان، وقد قبض فلان الملك والأرض، وذلك في قبضته وبيمينه، يعنون في قدرته وملكه، كذلك السموات والأرض وما بينهما وما فيهما في قبضة الله وبيمينه يعني في قدرته وملكوته وسلطانه اليوم، ويوم القيامة، وفي كل وقت))[٢].

وقال القاضي عبد الجبار في قوله تعالى ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾[٣] ((أن اليدين ههنا بمعنى القوة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال : ما لي على هذا الأمر يدٌ، أي قوة))[٤]، وقال في قوله تعالى ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[٥] ((أن اليد ههنا بمعنى النعمة، وذلك ظاهر في اللغة، يقال : لفلان علي يد[٦]، أي منة ونعمة))[٧]

وكذا قال الآمدي حيث يرى أن اليد بمعنى القدرة لورود ذلك في اللغة والعرف[٨]

وكون اليد في اللغة قد تأتي بمعنى القدرة والنعمة لا يجحده أهل السنة، وإنما البحث في ورود اليد نصاً على أنها يد حقيقية كما في قوله تعالى ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾.

وقد بيَّن شيخ الإسلام ~ أن كون اليد بمعنى القدرة أو النعمة لا يتأتى في هذه الآية، وذلك من أوجه؛

---

(١) سورة الملك: ١

(٢) رسائل العدل والتوحيد ١/١٣٥

(٣) سورة ص: ٧٥

(٤) شرح الأصول الخمسة ٢٢٨

(٥) سورة المائدة: ٦٤

(٦) في المطبوع : لفلان علي منةٌ، وهو خطأ ظاهر، ولعل الصواب ما أثبتُّه ليستقيم المعنى

(٧) شرح الأصول الخمسة ٢٢٨

(٨) انظر أبكار الأفكار ١/٤٥٤-٤٥٥

الوجه الأول : بيان شيخ الإسلام ~ أن اليد عند الإطلاق –مجردةً عن القرائن- لا تُحمل إلا على يد حقيقية.

وقد نقل ~ كلامَ ابن الزاغوني ~ في بيان ذلك حيث قال ((والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين تزيدان على النعمة وعلى القدرة، أنّا نقول : القرآن نزل بلغة العرب، واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم، المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف، لها خصائص فيما يقصد بها، وهي حقيقة في ذلك كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة، والصفة التي هي العلم. وكذلك سائر الصفات من الوجه والسمع والبصر والحياة وغير ذلك. وهذا هو الأصل في هذه الصفة وأنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك، فأما مع الإطلاق فلا.

ولهذا يقولون : "لفلان عندي يد" ويراد بذلك ما يصل من الإحسان بواسطة اليد. وإنما فهم ذلك بإضافة اليد إلى قوله "عندي"، ويقول ذلك وبينهما من البعد والحوائل ما لو أراد اليد الحقيقية لكان كاذبًا...

وكذلك القول في التعبير باليد عن القدرة، إنما يثبت ذلك لقرينة وهو أن يقول : "لفلان عليَّ يدٌ". فقوله : "عليَّ" قرينة تدل على أن المراد باليد القدرة، ... وهذا جلي واضح))[1]

الوجه الثاني : أن الله تعالى ((يقول ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ¶ ﴾ بتشديد الياء في الإضافة، وذلك تحقيق التثنية، والعرب إنما تستعمل ذلك في موضع لا يجوز أن يكون وراءه ثالث، كما يقول الرجل : "رُدَّ عليَّ دِرهَمَيَّ" إذا لم يكن عندي غيرهما. وكما قال سبحانه مخبراً عن شعيب عليه السلام أنه قال لموسى عليه السلام ﴿ أُرِيدُ © أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ ﴾[2] إذ لم يكن له غيرهما. وإذا تحققت التثنية لم يجز صرفها إلى النعمة ولا إلى

(١) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٤-٢٨٥ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٠-٢٦١

(٢) سورة القصص: ٢٧

القدرة ولا إلى القوة؛ لأنه ليس تخصيص التثنية في نعم الله تعالى ولا في قوته معنىً يصح، لأن نعمه أكثر من أن تعد أو تحصى[1]. قال الله تعالى ﴿ ' ( ) (* + , ﴾[2] فدل ذلك على تحقيق خلق الله آدم عليه السلام بيديه اللتين هما صفتان له من صفات ذاته. كما قال في تكذيب اليهود عند قولهم ﴿ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾[3] ذكر اللفظ الموضوع للتثنية، فدل ذلك على تحقيق ما قلناه))[4]

الوجه الثالث : ((وأيضاً فإن نعم الله تعالى مخلوقة كآدم، لا فرق بينهما في سمة الخلق، فكيف يخبر عن خلق مخلوق بمخلوق؟ وأي فائدة في ذلك إذا كان هكذا؟))[5]

الوجه الرابع : ((وأيضاً فإن الله عز وجل لا يوصف بالقوة عند نفاة الصفات، فكيف يثبتون له في تأويل هذه الآية ومن مذهبهم أن القوة عن الله منتفية))[6]

الوجه الخامس : أن الله تعالى لا يُضيف إليه من المخلوقات شيئًا إضافةَ تخصيصٍ —كما في قوله ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ¶ ﴾ حيث أضاف آدم إليه - إلا لاِختصاصه بأمرٍ يوجب الإضافة، وإلا فمجرد كونه مخلوقًا ومملوكًا لا يوجب أن يخص بالإضافة.

قال ~ ((الأعيان المضافة إلى الله تعالى على وجهين؛

أحدهما : أن تضاف إليه من جهة كونه خلقها وأبدعها، فهذا شامل لجميع المخلوقات كقولهم سماء الله وأرض الله. ومن هذا الباب فجميع المخلوقين عباد الله وجميع المال مال الله وجميع البيوت والنوق لله.

---

(١) انظر مجموع الفتاوى ٣٦٥/٦

(٢) سورة إبراهيم: ٣٤

(٣) سورة المائدة: ٦٤

(٤) من كلام الخطابي كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٣٠/٦-٢٣١

(٥) من كلام الخطابي كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٣٢/٦

(٦) من كلام الخطابي كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٣٢/٦

والوجه الثاني : أن يضاف إليه لما خصه الله به من معنىً يحبه ويرضاه ويأمر به، كما خص البيت العتيق بعبادة فيه لا تكون في غيره، وكما خص المساجد بأن يفعل فيها ما يحبه ويرضاه من العبادات وأن تصان عن المباحات التي لم تشرع فيها فضلا عن المكروهات، وكما يقال عن مال الفيء والخمس هو مال الله ورسوله...

والله تعالى لا يضيف إليه من المخلوقات شيئًا إضافةَ تخصيصٍ إلا لاختصاصه بأمر يوجب الإضافة، وإلا فمجرد كونه مخلوقًا ومملوكًا لا يوجب أن يخص بالإضافة. وبهذا يتبين فساد قول النفاة الذين يقولون في قوله تعالى ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا ´ µ ¦ ﴾ من الأقوال ما لا اختصاص لآدم به كقولهم بقدرته أو بنعمته، أو أن المعنى خلقته أنا أو أنه أضافه إلى نفسه إضافة تخصيصٍ. فإن هذه المعاني كلها موجودة في الملائكة وإبليس والبهائم، فلا بد أن يثبت لآدم من اختصاصه بكونه سبحانه خلقه بيديه ما لا يثبت لهؤلاء))[١]

ونقل شيخ الإسلام من كلام الأئمة ما يؤيد هذا التقرير، فنقل عن أبي الحسن الأشعري ~ قولَه ((فلو كان الله عز وجل عنى بقوله ﴿لِمَا ´ µ ﴾ القدرةَ لم يكن لآدم عليه السلام على إبليس –لعنه الله- في ذلك مزية. والله عز وجل أراد أن يُرِيَ فضل آدم عليه السلام إذ خلقه بيديه دونه. فلو كان خالقًا لإبليس بيده كما خلق آدم بيده لم يكن لتفضيله على إبليس بذلك وجه، وكان إبليس محتجًّا على ربه عز وجل أن يقول : "وأنا أيضاً خلقتني بيدك كما خلقت آدم بها". فلما أراد الله تفضيله عليه بذلك قال له توبيخاً على استكباره على آدم أن يسجد له ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا ´ µ ¦ ¸ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴾. فدل ذلك على أنه ليس معنى الآية القدرة، إذ كان الله عز وجل قد خلق الأشياء جميعها بقدرته، وأنه إنما أراد إثبات يدين لم يشارك إبليس لآدم في أنه خُلق بهما))[٢].

---

(١) درء التعارض ٧/٢٦٥-٢٦٧

(٢) الإبانة عن شريعة الديانة ٣٩، كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣/٣٤٤-٣٤٥

وكذا نقل كلام الخطابي ~ ((فإن معنى اليد لو كان النعمة والقوة لوجدَ إبليسُ متعلقاً من هذه الجهة لما امتنع من السجود لآدم عليه السلام فيقول : "وما في خلقك إياه بنعمتَيْك أو قوتيك مما يوجب علي أن أسجد له، لقد خلقتني بنعمتيك وقوتيك وأنا مساوٍ له في خلقك إيانا جميعاً بيديك اللتين هما النعمة والقوة". لأنه لا يخفى على أحد من ذوي العقول أن الله سبحانه خلق الأشياء بقوته وقدرته. فلما لم يتعلق إبليس بهذه الحجة وأعرض عنها إلى قوله ﴿ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِى مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ ﴾[1] كان فيه أوضح دليل على أنه علم تخصيص الله لآدم عليه السلام في خلقه إياه بمعنىً لم يشاركه إبليس ولا غيره من الملائكة فيه، وليس لذلك التخصيص وجه غير ما بينه الله عز وجل في قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ على ما نطق به التنزيل وشهد بصحته التأويل))[2]

وكذا نقل كلامَ ابن الزاغوني ~ ((إذا تأملنا المراد بقوله تعالى ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ امتنع فيه أن يكون المراد باليد النعمة والقدرة. وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم عليه السلام على إبليس، حيث افتخر عليه إبليس بجنسه الذي هو النار، وأنه بذلك أعلى من التراب والطين. فردّ الله عليه افتخاره، وأثبت لآدم من المزية والاختصاص ما لم يثبت مثله لإبليس بقوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ وفي ذلك ما يدل على أن المراد فيها الصفة التي ذكرنا ...أن إبليس عند الخصم خُلِقَ بما خُلق به آدم من القدرة والنعمة، فلولا أن آدم خالف إبليس في ذلك لَمَا كان فيه إثبات فضيلة ... فلو تساويا في السبب لما ثبت الحجة لله تعالى على إبليس في ذلك، وذلك مما لا يخفى عليه [أي إبليس]، فكان يسعه أن يقول : وأنا فقد خلقتَني بما خلقتَ به آدم، فأي فضيلة له عليَّ بما ذكرتَه))[3]

---

(١) سورة ص: ٧٦

(٢) من كلام الخطابي كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٣١-٢٣٢

(٣) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٥ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦١-٢٦٢

الوجه السادس : ((أنه أضاف الخلق وهو فعل يده سبحانه، والفعل متى أضيف إلى اليد فإنه لا يقتضي إضافته إلا إلى ما يختص بالفعل، وليس إلا اليد [الحقيقية]))(١)، فإنه ((ليس يجوز في لسان العرب ولا في عادة أهل الخطاب أن يقول القائل : "عمِلتُ كذا بيدي" ويريد بها النعمة، وإذا كان الله إنما خاطب العرب بلغتها وما يجرى مفهومًا في كلامها ومعقولاً في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل البيان أن يقول القائل : "فعلت كذا بيدي" ويعنى بها النعمة، بطل أن يكون معنى قوله تعالى ﴿ µ ﴾ النعمةَ))(٢)

الوجه السابع : بيانه ~ ((أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء؛

أحدها : أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب

الثاني : أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها

والثالث : أن يكون المحل الذي أضيفت إليه الحقيقةُ أو المعنى الذي أضيفت إليه الحقيقةُ لا يصلح لها فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها))(٣)

ثم بيَّن ~ أن هذه الأمور الثلاثة تتعذر في حق الله تعالى،

وأما الأمر الأول فيتعذر، وذلك لأن القول في الصفات كالقول في الذات، فإذا جاز إجراء ذات الله على ظاهر الخطاب جاز إجراء صفة اليد كذلك. وقد نقل ~ كلام ابن الزاغوني ~ ((فإن قالوا : إن إثبات اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى ممتنع لعارض يمنع، فليس بصحيح؛ من جهة أن الباري تعالى ذاتٌ قابلة للصفات المساوية لها في الإثبات، فإن الباري تعالى في نفسه ذاتٌ ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا ماهية له

(١) من كلام ابن الزاغوني [الإيضاح في أصول الدين ٢٨٦] كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦١-٢٦٢

(٢) من كلام أبي الحسن الأشعري [الإبانة عن أصول الديانة ٣٨] كما نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٥/٩٨

(٣) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٦ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٢-٢٦٣

تُعرف وتُدرك وتثبت في شاهد العقل، ولا ورد ذكرها في نقل، وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية... وإذا كان الكل مرتفعا والمثل بذلك ممتنعا؛ فالنفار من قولنا "يد" مع هذه الحال كالنفار من قولنا "ذات". ومهما دفعوا به إثبات ذات مع ما وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد، لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات. وإن عجزوا عن ذلك لثبوت الدليل القاطع الملزم للإقرار بالذات على ما هي عليه مما ذكرنا، فذاك هو الطريق في تعجيزهم عن نفي يد هي صفةٌ تناسب الذات فيما ثبت لها من ذلك. وهذا ظاهر لازم لا محيد عنه))(١)

وكذا يتعذر الأمر الثاني –وهو وجود قرينة تصلح للنقل عن المعنى الحقيقي إلى المعنى المجازي -، قال ابن الزاغوني –كما نقله شيخ الإسلام ~ - ((وإن قالوا: من جهة أنه اقترن بها قرينة تدل على صلاحية نقلها عن حقيقتها إلى مجازها، فذلك محال من جهات؛

أحدها: أنا قد بينّا(٢) أن إضافة الفعل إلى اليد على الإطلاق لا يكون إلا والمراد به يد الصفة، وهذا توكيد لإثبات الصفة الحقيقية. ومحال أن يجتمع مؤكد للحقيقة مع قرينة ناقلة عن الحقيقة

والثاني: أن القرائن قد ذكرناها، وهو أنه إذا أريد باليد النعمة قال: لفلان عندي يدٌ، فـ "عندي" قرينة تدل على النعمة. وإذا أريد بها القدرة قال: لفلان عليَّ يد، فـ عَلَيَّ هي القرينة الدالة على القدرة، وكلاهما معدومان ها هنا

والثالث: أن الخصم يدعي أن الداعي إلى ذلك ما يقتضيه الشاهد من إثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية الداخل على جميع ذلك، فحصل مِثْلٌ وشَبيهٌ. وقد بينّا أن ذلك محال في حقه لأن نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات إليه على ما تقرر. فإذا ارتفع هذا بطل السبب المعارض للحقيقة النافي لإثباتها والموجب لإبدالها بالمجاز))(٣)

---

(١) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٦-٢٨٧ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٦٣/١

(٢) كما قد مر قريباً في الوجه السادس من أوجه الرد

(٣) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٧ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢٦٤/١

تنبيه :

استدل بعض المعطلة بقوله تعالى ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾[(١)] على أن اليد تأتي بمعنى القوة. قال الرازي في تفسيره ((والأيد القوة، هذا هو المشهور وبه فُسّر قوله تعالى ﴿) (' + , ﴾[(٢)]، يحتمل أن يقال إن المراد جمع اليد، ودليله أنه قال تعالى ﴿ لِمَا ´ µ | ﴾ وقال تعالى ﴿ & ') (﴾[(٣)]، وهو راجع في الحقيقة إلى المعنى الأول. وعلى هذا فحيث قال ﴿ ´ ﴾ قال ﴿ µ ﴾، وحيث قال ﴿ بَنَيْنَـٰهَا ﴾ قال ﴿ بِأَيْيْدٍ ﴾ لمقابلة الجمع بالجمع))[(٤)]

وقد أشار إلى هذا الاستدلال أبو الحسن الأشعري ~ ووصفَ قائِلَ هذا الاستدلال بأنه معتَلّ –كما نقله شيخ الإسلام ~ -، قال أبو الحسن الأشعري ~ ((وقد اعتل معتل بقول الله ﷻ ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾، قال الأيدي القوة، فوجب أن يكون معنى قوله ﴿ µ | ﴾ أي : بقدرتي))[(٥)]

ثم أجاب ~ عن هذا الاستدلال بقوله ((قيل لهم هذا التأويل فاسد من وجوه؛

أحدها : أن الأيد ليس بجمع اليد، لأن جمع "يد" "أيدي" وجمع اليد التي هي نعمة "أيادي". والله ﷻ لم يقل : "بأيدي"، ولا قال : "بأيادي"، وإنما قال ﴿ لِمَا ´ µ | ﴾، فبطل أن يكون معنى قوله ﴿ µ | ﴾ معنى قوله ﴿ بَنَيْنَـٰهَا بِأَيْيْدٍ ﴾. وأيضًا فلو

(١) سورة الذاريات: ٤٧

(٢) سورة ص: ١٧

(٣) سورة يس: ٧١

(٤) مفاتيح الغيب ٢٢٦/٢٨

(٥) الإبانة عن أصول الديانة ٣٩ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣٤٢/٣

أراد القوة لكان معنى ذلك بقدرتَيَّ، وهذا ناقض لقول مخالفينا[١] ومجانب لمذاهبهم، لأنهم لا يثبتون قدرةً واحدةً فكيف يثبتون قدرتَيْنِ))[٢]

(١) يقصد المعتزلة النفاة للصفات كلها

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ٣٩ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣٤٢/٣

وقد نص أهل اللغة على أن الأيد في هذه الآية ليس جمع يد. قال أبو البقاء الكفوي ((وليس "أَيْدٍ" في قوله تعالى ﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ ﴾ جمعَ "يد"، بل مصدر بمعنى القوة، ومنه المؤيد والتأييد)) [الكليات ٩٨٤]، وقال محمد بن أبي بكر الرازي ((وقد نص الأزهري [كما في تهذيب اللغة ١٦١/١٤] على هذه الآية في الأيد بمعنى المصدر، ولا أعرف أحدًا من أئمة اللغة أو التفسير ذهب إلى ما ذهب إليه الجوهري من أنها جمع يد [كما في الصحاح ٢٥٤٠/٦])) [مختار الصحاح ٣٠٩]. وقال الشنقيطي ~ ((قوله تعالى في هذه الآية الكريمة ﴿ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ ﴾ ليس من آيات الصفات المعروفة بهذا الاسم، لأن قوله ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ ليس جمعَ يَدٍ، وإنما الأيد القوة، فوزن قوله هنا ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ "فَعْل"، ووزن الأيدي "أَفْعل". فالهمزة في قوله ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ في مكان الفاء، والياء في مكان العين، والدال في مكان اللام. ولو كان قوله تعالى ﴿بِأَيۡيْدٍ﴾ جمع يدٍ لكان وزنُه أفعلاً، فتكون الهمزة زائدةً، والياء في مكان الفاء، والدال في مكان العين، والياء المحذوفة لكونه منقوصاً هي اللام.

والأيد والآد في لغة العرب بمعنى القوة، ورَجُلٌ أَيِّدٌ قَوِيٌّ، ومنه قوله تعالى ﴿ وَأَيَّدۡنَٰهُ بِرُوحِ ٱلۡقُدُسِۗ ﴾ [سورة البقرة : ٨٧] أي قوَّيناه به. فمن ظن أنها جمع يد في هذه الآية فقد غلط غلطاً فاحشاً، والمعنى : والسماء بنيناها بقوة)) [أضواء البيان ٧١٠/٧].

ورحم الله الإمام ابن خزيمة إذ يقول ((وزعم بعض الجهمية أن معنى قوله > «خلق الله آدم بيديه» أى بقوته، فزعم أن اليد هي القوة وهذا من التبديل أيضًا، وهو جهل بلغة العرب. والقوة إنما تسمى الأَيْد في لغة العرب لا اليد، فمن لا يفرِّق بين اليد والأيد فهو إلى التعليم والتسليم إلى الكتاتيب أحوج منه إلى الترؤس والمناظرة)) [كتاب التوحيد ١٩٩/١]

المطلب الثاني : قولهم : إن المراد بقوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ﴾ هو "لما خلقت أنا"

قد تفوه بهذه الشبهة بشر المريسي كما ذكر ذلك الإمام عثمان بن سعيد الدارمي في نقضه على المريسي، قال ~ ((فروى المعارض عن بشر المريسي قراءةً منه بزعمه — وزعم أن بشراً قال له : اِرْوِه عَنِّي- : أنه قال في قوله تعالى لإبليس ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾، فادعى أن بشراً قال : يعني الله بذلك : **أني وليتُ خلقَه.** وقوله ﴿ µ ﴾ تأكيد للخلق لا أنه خلقه بيد))[1]. وممن روَّج هذه الشبهة القاسم الرسي حيث قال ((وتأويل ذلك كله عند أهل الإيمان والتوحيد أن الله ﷻ ليس كمثله شيء، فأما قوله تبارك وتعالى ﴿ ´ µ ﴾ يعني بقدرتي وعلمي، يريد أني على ذلك قادر به وعالم، **تولَّيتُ ذلك بنفسي،** لا شريك لي في تدبيري وصنعي، لا أن قدرتي وعلمي ونفسي غيري، بل أنا الواحد الذي لا شيء مثلي...وقال تبارك وتعالى لمن عصاه —وهو يساق إلى النار- ﴿ \ [^ _ ﴾[2] و ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[3] يريد بما كسبتَ أنتَ بقولك وفعلك، ليس يعني يده دون بدنه وجوارحه. وقال جل ثناؤه لنبيه - صلوات الله عليه وعلى أهله- ﴿ Z Y] \ | ﴾[4] يعني : ما ملكتَ أنت، وقال تبارك وتعالى ﴿ %& ') | ﴾[5] يعني ما ملكتم أنتم))[6]

وأشار شيخ الإسلام ~ إلى هذه الشبهة في قوله ((وقد يجعلون إضافة الفعل إليها [أي إلى اليد] إضافة الفعل إلى الشخص نفسه، لأن غالب الأفعال لما كانت باليد جعل ذكر

---

(١) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٢٥

(٢) سورة الحج: ١٠

(٣) سورة الشورى: ٣٠

(٤) سورة الأحزاب: ٥٢

(٥) سورة النساء: ٢٤

(٦) رسائل العدل والتوحيد ١/١٣٥

اليد إشارةً إلى أنه فعل بنفسه. قال الله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) (* + ، ﴾[1] إلى قوله ﴿ 9 : ; > ﴾[2] أي "بما قدمتُم" فإن بعض ما قدموه كلامٌ تكلموا به. وكذلك قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَضْرِبُونَ © وَأَدْبَٰرَهُمْ ﴾[3] إلى قوله ﴿ ذَٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ ﴾[4] ... ونحن لا لا ننكر لغة العرب التي نزل بها القرآن في هذا كله، والمتأولون للصفات الذين حرَّفوا الكلم عن مواضعه وألحدوا في أسمائه وآياته تأولوا قوله ﴿لِمَا ´ µ ﴾ على هذا))[5] هذا))[5]

وقد فنّد شيخ الإسلام ~ هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول : أن هذه الشبهة تستلزم كفراً، وقد نقل ~ عن الإمام الدارمي بيان بذلك، قال الإمام الدارمي ~ ((فيقال لهذا المريسي الجاهل بالله وبآياته : فهل علمت شيئاً مما خلق الله وَلِيَ خَلْقَ ذلك غيرُه؟ حتى خصَّ آدم من بينهم أنه ولي خلقَه... **وإلا فمن ادعى أن الله لم يَلِ خَلْقَ شيء صغُر أو كبر فقد كفر.** غير أنه ولي خلق الأشياء بأمره وقوله وإرادته. وولي خلق آدم بيده))[6] أي لماذا خصَّ اللهُ خَلْقَ آدم عليه السلام بأنه هو الذي خلقه؟ فهل غير آدم خلقه غيرُ الله؟

---

(١) سورة آل عمران: ١٨١

(٢) سورة آل عمران: ١٨٢

(٣) سورة الأنفال: ٥٠

(٤) سورة الأنفال: ٥١

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٤

(٦) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على شر المريسي العنيد ٢٥ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٨/٤٦-٤٧

الوجه الثاني : أن هناك فروقاً بين قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ وبين قوله تعالى ﴿ & ') (﴾[1] وأمثاله. قال ~ ((والفرق بين قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ وقوله ﴿ & ') ﴾[2] من وجهين؛

أحدهما : أنه هنا أضاف الفعل إليه وبيّن أنه خلقه بيديه، وهناك أضاف الفعل إلى الأيدي))[3]

قال ~ ((ولا يجوز أن يكون [معنى الآية] "لما خلقت أنا" لأنهم إذا أرادوا ذلك أضافوا الفعل إلى اليد، فتكون إضافته إلى اليد إضافةً له إلى الفعل كقوله ﴿ [^ _ ﴾ و﴿قَدَّمَتۡ أَيۡدِيكُمۡ﴾[4]، ومنه قوله ﴿ & ') (﴾

أما إذا أضاف الفعل إلى الفاعل وعدَّى الفعل إلى اليد بحرف الباء كقوله ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ فإنه نص في أنه فَعَلَ الفعل بيديه. ولهذا لا يجوز لمن تكلم أو مشى أن يقال "فعلتَ هذا بيديك" ويقال "هذا فعلَتْه يداك"، لأن مجرد قوله "فَعَلْتُ" كافٍ في الإضافة إلى الفاعل[5]. فلو لم يُرِد أنه فعلَه باليد حقيقةً كان ذلك زيادةً محضةً من غير فائدة. ولستَ تجد في كلام العرب ولا العجم إن شاء الله تعالى إن فصيحًا يقول "فعلتُ هذا بيدَيَّ" أو "فلان فعل هذا بيديه" إلا ويكون فِعلُه بيديه حقيقةً، ولا يجوز أن يكون لا يد له، أو أن يكون له يدٌ والفعل وقع بغيرها))[6]

---

(١) سورة يس: ٧١

(٢) سورة يس: ٧١

(٣) مجموع الفتاوى ٣٧٠/٦

(٤) سورة الأنفال: ٥١

(٥) أي لو كان المراد بقوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ "لما خلقتُ أنا" لكان اكتفى بقوله ﴿لِمَا ´ ﴾ ولا يحتاج إلى زيادة ﴿ µ ا﴾

(٦) مجموع الفتاوى ٣٦٦/٦

وقال ~ في موطن آخر ((ومما يشبه هذا القول أن يجعل اللفظ نظيرًا لما ليس مثله كما قيل في قوله ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ فقيل هو مثل قوله ﴿ ! " # $ % & ') (﴾، فهذا ليس مثل هذا، لأنه هنا أضاف الفعل إلى الأيدي فصار شبيها بقوله ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[1]. وهنا أضاف الفعل إليه فقال ﴿لِمَا ´ ﴾ ثم قال ﴿ µ ﴾))[2]

((**الثاني**: أن من لغة العرب أنهم يضعون اسم الجمع موضِعَ التثنية إذا أُمِنَ اللبس كقوله تعالى ﴿ / 0 1 2 ﴾[3] أي "يَدَيْهِمَا" وقوله ﴿ d e f ﴾[4] أي "قَلْبَاكُمَا"، فكذلك قوله ﴿ & ') (﴾))[5]

وذكر **وجهاً ثالثاً** في موطن آخر، قال ~ ((وأيضًا فإنه هنا[6] ذَكَرَ نفسَه المقدسةَ بصيغة بصيغة المفرد، وفى اليدين ذكر لفظ التثنية كما في قوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾[7] وهناك[8] وهناك[8] أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع فصار كقوله ﴿ [\ ﴾[9]، وهذا في الجمع نظير قوله ﴿ # $ ﴾[10] و﴿ j k ﴾[1] في المفرد. فالله سبحانه وتعالى

---

(١) سورة الشورى: ٣٠

(٢) مجموع الفتاوى ٣/٤٥

(٣) سورة المائدة: ٣٨

(٤) سورة التحريم: ٤

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٠

(٦) أي في قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ﴾

(٧) سورة المائدة: ٦٤

(٨) أي في قوله تعالى ﴿ & ') (﴾

(٩) سورة القمر: ١٤

(١٠) سورة الملك: ١

وتعالى يذكر نفسه تارةً بصيغة المفرد مظهرًا أو مضمرًا وتارةً بصيغة الجمع كقوله ﴿ ! " # $ % ﴾[2] وأمثال ذلك. ولا يذكر نفسه بصيغة التثنية قط، لأن صيغة الجمع تقتضي التعظيم الذي يستحقه وربما تدل على معاني أسمائه، وأما صيغة التثنية فتدل على العدد المحصور وهو مقدس عن ذلك.

فلو قال ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ لَمَا كان كقوله ﴿ & ') ﴾ وهو نظير قوله ﴿ # $ ﴾ و﴿ا j k ا﴾. ولو قال ﴿ ´ ﴾ بصيغة الإفراد لكان مفارِقًا له، فكيف إذا قال ﴿ ´ µ ﴾ بصيغة التثنية))[3]

=

(١) سورة آل عمران: ٢٦

(٢) سورة الفتح: ١

(٣) مجموع الفتاوى ٣/٤٥-٤٦

المطلب الثالث : قولهم : إن آدم عليه السلام كان جسماً ، وإضافة الفعل باليد إليه يقتضي إثبات المماسة باليد الفاعلة، وذلك محال من جهة أن يد الباري وذاته لا تقبل المماسة للأجسام

ذكر شيخ الإسلام ~ هذه الشبهة دون أن ينسبها إلى طائفة معينة من المعطلة(١). وهذه الشبهة مبنية على أن المماسة من لوازم الجسم والله منزه عن التجسيم. ولفظ المماسة أو المسيس لم يرد في القرآن والسنة(٢) ولا جاء في كلام الصحابة ولا كلام مَن بعدهم من التابعين وتابعيهم. والذي جاء في القرآن هو قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ فالله خلق آدم بيديه كما يليق بذاته العلية.

لكن قد أشار شيخ الإسلام إلى وجود الخلاف عند المتأخرين كأصحاب الإمام أحمد في هذه المسألة على ثلاثة أقوال؛ إثبات المماسة ونفيها والتوقف في المسألة(٣)

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة على وجهين،

أولهما : —على عدم تسليم أن خلق الله لآدم يستلزم المماسة-، وفي هذا قد نقل ~ كلامَ ابن زاغوني حيث قال ~ ((إن هذا إنما يلزم إذا كان الفعل وكل الأحوال باليد لا بد له من المماسة، وقد وجدنا فعلاً يؤثر وجوده في محل من محل آخر ولا مماسة بينهما مع تساويهما في الجسمية. وذلك كما تراه من حجر المغناطيس، فإنه يؤثر في حركة الحديد وانتقاله عن محله من غير مماسةٍ تقع بين الفاعل والمفعول، والعلة في ذلك قد يكون بين الفاعل والمفعول من الخواص المتوسطة التي يتصل بها الفعل من الفاعل إلى المفعول

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٥

(٢) انظر كلام الشيخ محمد حامد الفقي في بيان ذلك [الحاشية ص ٢٥ من كتاب رد الدارمي عثميان بن سعيد على بشر المريسي العنيد]

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية ٨/٤٣ و٦/٢١٠

وتستغني بذلك عن المماسة، ومثل هذا ظاهر لا خفاء به. فلما ثبت أنه لا سبيل إلى إثبات المماسة أثبتنا الفعل للنص عليه، واستغنينا فيه عن المماسة بواسطة))(١)

وثانيهما : -على تسليم أن خلق الله لآدم يستلزم المماسة-.

وقد جعل شيخ الإسلام ~ مسألةَ مماسةِ الله لآدم عند خلقه ﷻ له نظيرَ مسألة مماسته ﷻ للعرش وهو فوقه، وبيّن ~ -على تسليم ثبوت المماسة- أن مماسة الله لآدم عند خلقه له وكذا مماسته للعرش ليس في إثبات ذلك محذور أصلاً، وأن ذلك يختلف عن مماسته للخلْقِ كلِّه —كما يدَّعِيه الحلولية- لما يترتب عليه من مماسته للنجاسات والشياطين وغير ذلك من القذورات.

قال ~ ((ولكن نذكر جواباً عاماً فنقول : كونه فوق العرش ثبت بالشرع وإجماع سلف الأمة مع دلالة العقل ضرورةً. ونظراً أنه خارج العالم فلا يخلو مع ذلك إما أن يلزم أن يكون مماسًّا أو مبايناً، أو لا يلزم. فإن لزم أحدهما كان ذلك لازماً للحق، ولازم الحق حق. وليس في مماسته للعرش ونحوه محذور كما في مماسته لكل مخلوق من النجاسات والشياطين وغير ذلك، فإن تنزيهه عن ذلك إنما أثبتناه لوجوب بُعْد الأشياء عنه ولكونها ملعونة مطرودة، لم نثبته لاستحالة المماسة عليه. وتلك الأدلة منتفية في مماسته للعرش ونحوه، **كما رُوي في مس آدم وغيره، وهذا جواب جمهور أهل الحديث وكثير من أهل الكلام. وإن لم يلزم من كونه فوق العرش أن يكون مماساً أو مبايناً فقد اندفع السؤال))**(٢)

(١) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٨ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٥-٢٦٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/١٢٧

المطلب الرابع : قولهم : إن المراد بقوله تعالى ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ هو كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يد حقيقة

ذكر هذه الشبهة الزمخشري حيث قال في تفسيره ((﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ أي هو جواد من غير تصوّر يد ولا غل ولا بسط))[1]، وكما قرَّرها الرازي في أساس التقديس حيث قال ((وأما قوله تعالى حكايةً عن اليهود أنهم قالوا ﴿ ¶ ِ مَغْلُولَةٌ ﴾ فاليد ههنا بمعنى النعمة، والدليل عليه أن اليهود إما أن يقال بأنهم مقرون بإثبات الخالق أو يقال بأنهم منكرون له، فإن أقروا به امتنع أن نقول إن خالق العالم جُعل مغلولاً مقيَّداً، فإن ذلك لا يقوله عاقل، وإن أنكروه لم يكن للقول بكونه مغلولاً فائدةٌ. فثبت أن المراد أنهم كانوا يعتقدون أن نعم الله تعالى محبوسةٌ عن الخلق ممنوعةٌ عنهم، فصارت هذه الآية من أقوى الدلائل على أن لفظة اليد قد يراد بها النعمة. وأما قوله تعالى ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ فالمراد منه أيضًا النعمة، ويدل عليه وجهان؛

الأول : أن هذا ورد في معرض الجواب عن قول اليهود ﴿ ¶ ِ مَغْلُولَةٌ ﴾ ولمَّا بيَّنَّا بالدليل أن قولهم ﴿ ¶ ِ مَغْلُولَةٌ ﴾ ليس معناه الغل والحبس بل معناه احتباس نعم الله عنهم وجب أن يكون قوله ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ عبارة عن كثرة نعم الله تعالى وشمولها للخلق حتى يكون الجواب مطابقا للسؤال.

والثاني : أن قوله ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ لو حملناه على ظاهره لزم كون يديه مبسوطتين مثل يد صاحب التشنيج[2] -تعالى الله عنه- فثبت أن المراد منه إفاضة النعم))[3]

---

(١) الكشاف ٤/٦٧

(٢)((التشنج في الطب تقبض عضلي عنيف غير إرادي)) [المعجم الوسيط ٤٩٦]، والمراد أن يَدَي اللهِ ممدودتان دائماً كمن أصيب بتقبض عضلي فلا يستطيع أن يحرك كَفَّيه.

(٣) أساس التقديس ١٦٣

وقد أشار شيخ الإسلام ~ إلى هذه الشبهة في قوله ((وقالوا : اللفظ كناية عن نفس الجود من غير أن يكون هناك يدٌ حقيقةً، بل هذه اللفظة قد صارت حقيقة في العطاء والجود))[١]

وأما موقف شيخ الإسلام ~ من هذه الشبهة فإنه ~ لم ينكر كون استعمال بسط اليدين كنايةً عن الجود وارداً في اللغة، بل قد قرّر ذلك في أكثر من موضع. قال ~ ((واليهود أرادوا بقولهم ﴿ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ ﴾ أنه بخيل، فكذّبهم الله في ذلك وبين أنه جواد لا يبخل، فأخبر أن يديه مبسوطتان كما قال ﴿ . / 0 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ﴾[٢]. **فبسطُ اليدين المراد به الجواد والعطاء، ليس المراد ما توهموه من بسط مجرد**، ولمَّا كان العطاء باليد يكون ببسطها صار من المعروف في اللغة التعبير ببسط اليد عن العطاء))[٣]، وقال في موضع آخر ((ووصف نفسه ببسط اليدين فقال ﴿ ´ µ ¶ ¸ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ ﴾ ووصف بعض خلقه ببسط اليد في قوله ﴿ . / 0 1 2 3 4 5 6 7 ﴾ وليس اليد كاليد ولا البسط كالبسط، **وإذا كان المراد بالبسط الإعطاء والجود فليس إعطاء الله كإعطاء خلقه ولا جوده كجودهم**))[٤]

وإنما مناقشة شيخ الإسلام ~ مع هؤلاء المعطلة منصبَّةٌ في دعواهم أن هذا الاستعمال لا يدل على إثبات اليد الحقيقية بحال. وقد نقل شيخ الإسلام كلامَ الأئمة الذين فهموا من هذه الآية إثباتَ صفة اليدين الحقيقيتين اللائقتين بجلال الله. فنقل عن الإمام أبي الحسن الأشعري ~ قولَه ((جملة مقالة أهل السنة وأصحاب الحديث : ...

(١) مجموع الفتاوى ٣٦٥/٦

(٢) سورة الإسراء: ٢٩

(٣) الجواب الصحيح ٤١٢/٤

(٤) مجموع الفتاوى ١٥/٣

وأن الله –سبحانه- على عرشه كما قال ﴿ Y Z [\ ﴾[1]، وأن له يدين بلا كيف، كما قال ﴿ ´ µ ﴾[2] وكما قال ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾[3]))[4] وكذا نقل عن ابن الزاغوني / حيث قال ((فصل: وقد وصف الباري نفسَه في القرآن باليدين، بقوله تعالى﴿ لِمَا ´ µ ﴾، وقوله تعالى ﴿ ´ µ ¶ مَغْلُولَةٌ ﴾ إلى قوله ﴿ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾))[5]

وبيَّن شيخ الإسلام ~ أن هذه الآية فُهِمَ منها شيئان، أحدهما: فُهم منها يدٌ حقيقةً، والثاني: فُهم منها الجود وسعة العطاء. قال ~ ((وأن ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾، ومعنى بسطهما بذل الجود وسعة العطاء، لأن الإعطاء والجود في الغالب يكون ببسط اليد ومَدِّها، وتركه يكون ضَمًّا لليد إلى العنق، صار من **الحقائق العرفية** إذا قيل: هو مبسوط اليد **فُهم منه يدٌ حقيقةً وكان ظاهره الجود**))[6]

وقد سبق تقريره ~ أنه لو سلَّمنا جدلاً بصحة كل التأويلات لصفة اليدين وقلنا أن المراد بقوله تعلى ﴿ # $ ﴾[7] هو "بقدرته"، أو أن المراد بقوله ﴿ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾ الجود والعطاء، فإنه لا يتجوز بذلك إلا لمن له يدٌ حقيقةً.

قال ~ ((إذا قالوا بيده الملك أو عملَتْه يداك، فهما شيئان؛ أحدهما: إثبات اليد والثاني: إضافة الملك والعمل إليها. والثاني يقع فيه التجوز كثيرًا، أما الاول فإنهم لا يطلقون هذا الكلام إلا لجنسٍ له يد حقيقة. ولا يقولون: "يَدُ الهوى" ولا "يد الماء". فهب أن قوله

(١) سورة طه: ٥

(٢) سورة ص: ٧٥

(٣) سورة المائدة: ٦٤

(٤) مقالات الإسلاميين ١/٣٢٠ كما نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٤/١٧٤ وكذا ٥/٩٠

(٥) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٤ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٠

(٦) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٣

(٧) سورة الملك: ١

﴿ # $ ﴾ قد عُلم منه أن المراد بقدرته، لكن **لا يتجوز بذلك إلا لمن له يد حقيقة**))[١]

فهذا الجواب من شيخ الإسلام ~ من أقوى الرد على المعطلة المؤولة، وهذا التقرير الذي قرره شيخ الإسلام ~ —وهو أنه لا يصح مثل هذا التأويل إلا لجنس له يد حقيقية- ينطبق على كل تأويل لصفة اليد. فلا يقال أن المراد بقوله تعالى ﴿ µ ﴾[٢] بقدرتي، ولا يقال أن المراد بقوله تعالى ﴿مَبۡسُوطَتَانِ ﴾[٣] نعمتان، إلا لمن له يد حقيقية.

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٠

قال ابن القيم ~ ((أن يد القدرة والنعمة لا يُعرف استعمالهما البتة إلا في حق من له يد حقيقةً، فهذه موارد استعمالها من أولها إلى آخرها مطردة في ذلك، فلا تَعرف العربُ العربا خلافَ ذلك. فاليد المضافة إلى الحي إما أن تكون يداً أو مستلزمة للحقيقة، وإما أن تضاف إلى من ليس له يد حقيقة وهو حي متصف بصفات الأحياء، فهذا لا يعرف البتة. وسر هذا أن الأعمال والأخذ والعطاء والتصرف لما كان باليد وهي التي تباشره عبّروا بها عن الغاية الحاصلة بها، وهذا يستلزم ثبوت أصل اليد حتى يصح استعمالها في مجرد القوة والنعمة والإعطاء. فإذا انتفت حقيقة اليد امتنع استعمالها فيما يكون باليد. **فثبوت هذا الاستعمال المجازي من أدل الأشياء على ثبوت الحقيقة.**

فقوله تعالى في حق اليهود ﴿ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ ﴾ هو دعاء عليهم بغل اليد المتضمن للجبن والبخل، وذلك لا ينفي ثبوت أيديهم حقيقةً، وكذلك قوله في المنافقين ﴿ وَيَقۡبِضُونَ أَيۡدِيَهُمۡ ﴾ كناية عن البخل ولا ينفي أن يكون لهم أيدٍ حقيقةً، وكذلك قوله ﴿ . / 0 1 2 3 4 5 6 7 ﴾ المراد به النهي عن البخل والتقتير والإسراف وذلك مستلزم لحقيقة اليد وكذلك قوله تعالى ﴿ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ ﴾ أي الذي يتولى عقدها، وهو إنما يعقدها بلسانه ولكن لا يقال ذلك إلا لمن له يد حقيقةً)) [مختصر الصواعق المرسلة ٣/٩٥٨-٩٦٠]

(٢) سورة ص: ٧٥

(٣) سورة المائدة: ٦٤

المطلب الخامس : قولهم : قد يرد لفظ التثنية والجمع والمراد به الواحد، ولهذا "العالم" اسم توحيد والمراد به الجمع، وقال تعالى ﴿ q r s t u v ﴾[(١)] والمراد به "أَلْقِ"، ومثله في قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا ﴾ وقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ﴾

مما يدل على أن لفظة اليد الواردة في قوله تعالى ﴿لِمَا ´ µ ا ﴾ لن تكون بمعنى النعمة أو القدرة أنها جاءت على صيغة التثنية. قال شيخ الإسلام ~ ((لفظ "اليدين" بصيغة التثنية لم يستعمل في النعمة ولا في القدرة، لأن من لغة القوم استعمال الواحد في الجمع كقوله ﴿ # $ % & ﴾[(٢)] ولفظ الجمع في الواحد كقوله ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ ﴾[(٣)] ولفظ الجمع في الاثنين كقوله ﴿ e f ا ﴾[(٤)]، **أما استعمال لفظ الواحد في الاثنين أو الاثنين في الواحد فلا أصل له،** لأن هذه الألفاظ عددٌ وهي نصوصٌ في معناها، لا يتجوز بها ولا يجوز أن يقال : "عندي رجلٌ"، ويعني رجلين، ولا : "عندي رجلانِ"، ويعنى به الجنس لأن اسم الواحد يدل على الجنس، والجنس فيه شياع، وكذلك اسم الجمع فيه معنى الجنس، والجنس يحصل بحصول الواحد.

فقوله ﴿لِمَا ´ µ ا ﴾ لا يجوز أن يراد به القدرة، لأن القدرة صفة واحدة، ولا يجوز أن يُعبَّر بالاثنين عن الواحد. ولا يجوز أن يراد به النعمة، لأن نعم الله لا تُحصى، فلا يجوز أن يعبر عن النعم التي لا تحصى بصيغة التثنية))[(٥)]

(١) سورة ق: ٢٤

(٢) سورة العصر: ٢

(٣) سورة آل عمران: ١٧٣

(٤) سورة التحريم: ٤

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٥

وقد ذكر شيخ الإسلام شبهة المعطلة في تشكيك هذا التقرير، قال ~ ((قال لي[(١)] : فقد أوقعوا الاثنين موقعَ الواحد في قوله ﴿ s r q ﴾، وإنما هو خطاب للواحد))[(٢)]، وذكر ~ أيضاً هذه الشبهة في موطن آخر ((قالوا : قد يرد لفظ التثنية والجمع والمراد به الواحد، ولهذا "العالَم" اسم توحيد والمراد به الجمع، وقال تعالى ﴿ u t s r q v ﴾ والمراد به أَلقِ، ومثله ها هنا))[(٣)]

ثم بين شيخ الإسلام ~ بطلان هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذا ممنوع في اللغة لا سيما في باب الإخبار وإنما ورد هذا في المخاطبة -على تقدير مخاطبة الاثنين-. وقد بيّن ~ أن أوجه التفسير لهذه الآية كلها مبنية على تقدير مخاطبة الاثنين، قال ~ ((هذا ممنوع، بل قوله ﴿ q ﴾ قد قيل : تثنية الفاعل لتثنية الفعل، والمعنى : ألقِ ألقِ، وقد قيل : إنه خطاب للسائق والشهيد. ومن قال إنه خطاب للواحد قال إن الإنسان يكون معه اثنان، أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله، فيقول : خليلَيَّ خليلَيَّ، ثم إنه يوقع هذا الخطاب، وإن لم يكونا موجودين كأنه يخاطب موجودين. فقوله ﴿ q ﴾ عند هذا القائل **إنما هو خطاب لاثنين يقدّر وجودهما**، فلا حجة فيه البتة))[(٤)]

---

(١) ولم يصرح شيخ الإسلام بقائل هذه الشبهة، وإنما قال ~ : قال لي بعضُ الناس

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٦

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٨

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٦-٣٦٧

قال الطبري ~ ((وقال تعالى ذكرُه ﴿ q ﴾ فأخرج الأَمْرَ للقرين -وهو بلفظ واحد- مخرجَ خطاب الاثنين، وفي ذلك وجهان من التأويل :

أحدهما : أن يكون القرين بمعنى الاثنين كالرسولِ والاسمِ الذي يكون بلفظ الواحد في الواحد والتثنية والجمع، فرَدَّ قولَه ﴿ s r q ﴾ إلى المعنى.

=

فبهذا تبين أن هذه الشبهة ليست بشيء، ثم إن قوله ﴿لِمَا ´ µ ا﴾ وقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ من باب الإخبار لا من باب المخاطبة.

الوجه الثاني : بيانه ~ أن تأويل اليدين بالقدرتين يستلزم تقصير قدرة الله على القدرتين، وهذا يقتضي إدخال الشك في قدرة الله حيث أنها مقصورة على عدد معين.

وقد نقل كلام ابن الزاغوني في بيان ذلك، قال ابن الزاغوني ~ ((إثبات القدرة واحدٌ لله أصلٌ ثبت بالأخبار والنقل-وهو مما [لا][1] يعتري القصر والتخصيص فيه-، وحمل اليد عليه يقتضي إدخال الشك في أصل عظيم يُكَفَّر مخالفُ الحق فيه، فكان مراعاة هذا الأصل

=

والثاني : أن يكون كما كان بعضُ أهل العربية [يقصد الطبريُّ الفرَّاءَ كما في معاني القرآن ٣/٧٨] يقول؛ وهو أن العرب تَأْمُرُ الواحدَ والجماعةَ بما تأمر به الاثنين، فتقول للرجل : "ويلَك ارحَلاَها وازجُرَاها". وذَكَرَ [أي الفراء] أنه سمعها من العرب، قال [أي الفراء] : وأنشدني بعضهم :

فقلت لصاحِبي لا تحبسَانا   بِنَزْعِ أصوله واجتزَّ شِيحَا

قال : وأنشدني أبو ثروان :

فإن تَزْجُرَانِي يابْنَ عفَّانَ أنزَجِرْ   وإن تَدَعَانِي أَحْمِ عِرْضًا مُمَنَّعَا

قال [أي الفراء] : ونرى أن ذلك منهم أن الرجلَ أدنى أعوانِه في إبله وغنمه اثنان، وكذلك الرُّفْقَة أدنى ما تكون ثلاثة، فجرى كلام الواحد على صاحبَيْهِ، وقال : ألا ترى الشعراء أكثر قِيلاً : يا صاحِبَيَّ يا خليلَيَّ)) [تفسير الطبري ٢١/٤٣٧-٤٣٨]

وفي لفظ التثنية هنا أوجهٌ أخرى ذكرها المفسرون؛

أحدها : أنه خطاب المَلَكَين السابقين؛ السائق والشهيد

والثاني : هو لواحد، والألف عوض من تكرير الفعل، أي : أَلْقِ ألقِ مبالغةً وتأكيدًا

والثالث : أن الألف بدل من النون المؤكدة الخفيفة وأجرى الوصل مجرى الوقف [انظر التبيان في إعراب القرآن ٢/١١٧٦ و التسهيل لعلوم التنزيل ٢/٣٦٥ والكشاف ٤/٣٩٠]

(١) ما بين المعقوفتين ساقط في بيان تلبيس الجهمية المطبوع، وهو زيادةٌ لا بد منها ليستقيم المعنى، وهي مثبتة في الإيضاح في أصول الدين ٢٩٠، فإن قدرة الله واحدة لا تقبل التقصير إلى ثلاثة أو اثنتين — كما لو قلنا بتأويل اليدين بالقدرتين- ولا تقبل التخصيص.

بحراسته عن مقام شك أولى من إدخال التأويل ها هنا. وهذا يكفي في الإعراض عن مثل هذا التأويل))[١]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن "العالم" اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه، ونقل عن ابن الزاغوني ~ قوله ((وأما قولهم "العالم اسم جمع توحيد"، فليس كذلك، بل العالم اسم جمعٍ لا واحد له من لفظه[٢]، ولا يقع على الواحد[٣]))[٤]

---

(١) الإيضاح في أصول الدين ٢٩٠ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٨

(٢) قال الزجاج ~ ((وقوله ﷻ ﴿ ( ) ﴾ معناه كل ما خلقه الله ...وهو جمع عالَم... ولا واحد للعالم من لفظه، لأن عالماً جمع أشياء مختلفة، فإن جُعل "عالم" اسم لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة)) [معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/٤٦]، وقوله "فإن جُعل "عالم" اسم لواحد منها صار جمعاً لأشياء متفقة" مثاله عالم الإنسان وعالم النار [انظر تاج العروس ٣٣/ ١٣٤]

(٣) إنما يقع على أشياء متفقة إذا جُعل "عالم" اسم لواحد من العالمين –كما سبق-

(٤) الإيضاح في أصول الدين ٢٩٠ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٦٩

المطلب السابع : قولهم : إن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله

قد حكى أبو الحسن الأشعري هذه الشبهة –كما نقل ذلك شيخُ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية-، قال الأشعري ~ ((فإن قالوا : لأن اليد إذا لم تكن نعمةً لم تكن إلا جارحة))[١] وهذه الشبهة مبنية على أن الجارحة من صفات الجسم والله مُنَزَّهٌ عن التجسيم. فإثبات الصفات الذاتية كاليدين والقدمين والوجه والعينين إثبات الجوارح لله وذلك من لوازم التجسيم[٢]. قال شيخ الإسلام ~ في موطن آخر حاكياً أيضاً شبهةَ المعطلة ((لأن اليد هي الجارحة وذلك ممتنع على الله سبحانه))[٣]

وقد أبطل شيخ الإسلام هذه الشبهة من أوجهٍ؛

الوجه الأول : بيانه ~ الفرق بين لفظ الجسم ولفظ الجارحة –والمعطلة لم يُميِّزوا بينهما-، فإن لفظ الجارحة لا يحتمل إلا معنىً باطلاً بخلاف لفظ الجسم فإنه قد يحتمل معنىً صواباً في حق الله تعالى –كما سبق بيانه فإن الجسم من الألفاظ المجملة[٤]-. قال ~ ((وذلك أن الصفات التي لنا منها ما هو عرض كالعلم والقدرة، ومنها ما هو جسم وجوهر قائم بنفسه كالوجه واليد، وتسمية هذه جوارح وأعضاء أخص من تسميتها أَجْسَامًا **لما في ذلك من معنى الاكتساب والانتفاع والتصرف وجواز التفريق**

---

(١) الإبانة عن أصول الديانة ٤٠، وقد نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣/٣٤٨

(٢) كما قرر ذلك الرازي في تفسيره حيث قال ((احتج من أثبت الأعضاء والجوارح لله تعالى بقوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا ´ µ ﴾ في إثبات يدين لله تعالى بأن قالوا ظاهر الآية يدل عليه فوجب المصير إليه والآيات الكثيرة واردة على وفق هذه الآية فوجب القطع به))

ثم قال ((واعلم أن الدلائل الدالة على نفي كونه تعالى **جسماً مركباً** من الأجزاء والأعضاء...)) [مفاتيح الغيب ٢٦/٢٢٩]

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧

(٤) راجع التمهيد، المبحث الثالث، المطلب الثاني من هذه الرسالة

والبعضية»[١]. وقد نقل كلام ابن الزاغوني ~ «وأما قولهم: إن ذلك[٢] يوجب إثبات الجوارح والأعضاء فليس بصحيح من جهة أن الصفة في حق الحيوان المحدث إنما سميت جارحةً من جهة أنه يكتسب بها ما لو لا ثبوتها له لعدم الاكتساب له مع كونه محتاجًا إليه، ولهذا سُمِّيَتْ الحيوانات المصيودة كسباع الطير والبهائم جوارحَ لأنها تكتسب الصيود، والباري مستغن عن الاكتساب فلا يتصور استحقاقه لتسميته جارحةً مع عدم السبب الموجب للتسمية»[٣]

الوجه الثاني: بيانه ~ أن «لفظ الجوارح والأعضاء مما لا يقولها الصفاتية»[٤]

الوجه الثالث: بيانه ~ أن هذه الدعوى –أعني امتناع الجوارح لله تعالى- إنما تكون صحيحةً إذا كانت يد الله من جنس أيدي المخلوقين –والأمر ليس كذلك-. قال شيخ الإسلام ~ «هذا ونحوه يوجب امتناع وصفه بأن له يدًا من جنس أيدي المخلوقين، وهذا لا ريب فيه، لكن لِمَ لا يجوز أن يكون له يدٌ تناسب ذاته تستحق من صفات الكمال ما تستحق الذات؟... ليس في العقل والسمع ما يُحيل هذا، ...فإذا كان هذا ممكنًا وهو حقيقة اللفظ فَلِمَ يُصرف عنه اللفظُ إلى مجازه؟. وكل ما يذكره الخصم من دليل يدل على امتناع وصفه بما يسمى به وصحت الدلالةُ **سُلِّمَ له أن المعنى الذى يستحقه المخلوق مُنتفٍ عنه**، وإنما حقيقة اللفظ وظاهره يدٌ يستحقها الخالق كالعلم والقدرة بل كالذات والوجود»[٥]

الوجه الرابع: بيانه ~ أنه لا يستلزم إثباتُ اليدين لله حقيقةً إثباتَ الجارحة له تعالى –مستخدماً قاعدة القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر-. قال ~ «فان

(١) مجموع الفتاوى ٤/١٧٣

(٢) أي إثبات الصفات الذاتية كاليدين والوجه والعينين

(٣) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٣ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٥٨-٢٥٩

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢١٩-٢٢٠

(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٦٧

قال : فَلِمَ أنكرتم أن يكون وجهُه ويدُه جارحةً إن كنتم لا تعقلون وجهًا ويدًا إلا جارحة؟، قلنا : لا يجب هذا كما لا يجب إذا لم نعقل حَيًّا عالما قادرًا إلا جسما أن نقضي نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وتعالى، وكما لا يجب في كل شيء كان قائما بذاته أن يكون جوهرًا لأنا وإياكم لم نجد قائما بنفسه في شاهدنا إلا كذلك»[(١)]. وقد نقل مناقشة أبي الحسن الأشعري مع المعطلة في هذه الشبهة ما يؤيد ذلك، قال الأشعري ~ «قيل لهم : وَلِمَ قضيتم أن اليد إذا لم تكن نعمةً لم تكن إلا جارحةً؟، فإن قالوا : رجعنا إلى الشاهد وإلى ما نجد فيما بيننا مخلوقًا فوجدْنَا ذلك، إذا لم يكن نعمةً في الشاهد لم يكن إلا جارحة.

قيل لهم : إن كان رجوعكم إلى الشاهد -وعليه عملتم وبه قضيتم على الله ﷻ- فكذلك لم تجدوا حَيًّا من الخلق إلا جِسْمًا لَحْمًا ودَمًا فَاقْضُوا بذلك على ربكم تعالى، وإلا كنتم لقولكم تاركين ولِاعتلالِكم ناقصين. وإن أثبتم حَيًّا لا كالأحياء فَلِمَ أنكرتم أن تكون اليدان التي أخبر الله عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي؟.

وكذلك يقال : لَمْ تجدوا مُدَبِّرًا حَكِيْمًا إلا إنسانًا، وأثبتم الباري مُدبِّرا حكيمًا ليس كالإنسان وخالفْتُم الشاهدَ فقد نقضتم اعتلالكم، فلا تمنعوا من إثبات يدين ليسَتَا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي من أجل أن ذلك خلاف الشاهد»[(٢)]

(١) مجموع الفتاوى ٥/٩٨

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ٤٠ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣/٣٤٨-٣٥٠

المطلب الثامن : قولهم : لو كان لله خلق باليدين الحقيقية لكان يحتاج إليهما، وهذا ينافي كونه صمداً مطلقاً

هذه الشبهة ذكرها الرازي في أساس التقديس حيث قال ((لو كان مركبا من الجوارح والأعضاء لاحتاج في الإبصار إلى العين وفي الفعل إلى اليد وفي المشي إلى الرِّجل، وذلك ينافي كونه صمدًا مطلقًا))[1]، وقد بيّن شيخ الإسلام ~ أن ((مضمون حجته أنه لو كان الله خلق آدم عليه السلام بيديه، وكتب التوراة بيده، وخلق عَدْنًا بيده، لكان الله محتاجًا في الفعل إلى يد، وذلك ينافي كونه صمدًا))[2]

وهي حجة واهية بيَّن بطلانها شيخ الإسلام ~ من أوجه؛

الوجه الأول : ((أن ثبوت ما أثبته الدليل من هذه الصفات لم يوجب حاجةَ الرب إليها، فإن الله سبحانه قادر أن يخلق ما يخلقه بيديه وقادر أن يخلق ما يخلقه بغير يديه. وقد وردت الأثارة من العلم بأنه خلق بعض الأشياء بيديه، وخلق بعض الأشياء بغير يديه. قال عثمان بن سعيد الدرامي ... أن عبد الله بن عمرو بن العاص قال «لقد قالت الملائكة يا ربنا منا الملائكة المقربون ومنا حملة العرش ومنا الكرام الكاتبون، ونحن نسبح الله بالليل والنهار ولا نسأم ولا نفتر، خلقتَ بني آدم فجعلت لهم الدنيا وجعلتهم يأكلون ويشربون ويستريحون؛ فكما جعلتَ لهم الدنيا فاجعلْ لنا الآخرةَ. فقال : لن أفعل، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة، فقال : لن أفعل، ثم عادوا فاجتهدوا المسألة بمثل ذلك، فقال : **لن أجعل صالحَ ذريةِ مَن خلقتُ بيدي كمن قلت له كن فكان**» [3]....))[4]

---

(١) أساس التقديس ٢٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٢٠

(٣) رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد ٣٤ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٢١-٢٢٣. وهذا الأثر إسناده صحيح كما سبق تخريجه

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٢٠-٢٢٣، وقد ذكر شيخ الإسلام ثلاثة آثار أخرى عن السلف تدل على معنى هذا الأثر. منها قول ابن عمر رضي الله عنهما ((خلق الله أربعة أشياء بيده العرش والقلم وعدن وآدم ثم =

((وقد ثبت في الصحيحين عن النبي > في حديث الشفاعة أن موسى يقال له «أنت موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك الألواح بيده»[1]، وفي لفظ «وكتب لك التوراة بيده»[2] وثبت في صحيح مسلم عن النبي > أنه قال «وغرس كرامة أوليائه في جنة عدن بيده»[3].

وأما أن الفعل باليد غير الخلق فقد ثبت بالكتاب والسنة قبضه الأرض والسموات، وقد تواترت بذلك الأحاديث المشهورة في الصحيحين وغيرهما كقوله «يطوي الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن بيده اليمنى ثم يقول أنا الملك أين الجبارون أين المتكبرون ثم يطوي الأرض بيده الأخرى»[4]...وقوله «تكون الأرض يوم القيامة خبزة واحدة يتكفؤها الجبار بيده كما يتكفأ أحدكم خبزته في السفر نزلا لأهل الجنة»[5]. وهذا كما أنه سبحانه وتعالى قد كتب في اللوح المحفوظ وفي غيره ما كتبه من مقادير الخلائق وقال تعالى ﴿ q r s t u vw x y { | } ~ ۚ إِنَّ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرٌ ﴾[6] وقال تعالى ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِيٓ أَنفُسِكُمْ © فِي كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ۚ إِنَّ

=

قال لسائر الخلق كن فكان))، وإسناد هذا الأثر صحيح كما بينه محقق بيان تلبيس الجهمية بعد تخريج هذا الأثر. [انظر بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٢٦-٢٢٧]. وأما الأثران الآخران فعن ميسرة أبي صالح الكندي وكعب الأحبار وكلاهما ضعيف كما بين ذلك محقق بيان تلبيس الجهمية بعد تخريجه لهذين الأثرين مطولاً.

(١) سبق تخريجه

(٢) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام، رقم ٢٦٥٢]

(٣) سبق تخريجه

(٤) سبق تخريجه

(٥) سبق تخريجه

(٦) سورة الحج: ٧٠

ذَٰلِكَ ´ µ ¶ ¸ لِّكَيۡلَا تَأۡسَوۡاْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمۡ وَلَا تَفۡرَحُواْ بِمَآ ءَاتَىٰكُمۡ ﴾[١] ثم لم تدل كتابتُه لذلك على أنه محتاج إلى الكِتَاب والكُتَّاب خوفَ النسيان والغلط، مع أن الكتاب أمر منفصل عنه، فخَلْقُهُ ما يَخْلُقُه بيديه أولى أن لا يدل على حاجته إلى ذلك»[٢]

الوجه الثاني : «أنه سبحانه الغني الصمد القادر وقد خلق ما خلقه من أمر السموات والأرض والدنيا والآخرة بالأسباب التي خلقها، وجعل بعض المخلوقات سببًا لبعض كما قال تعالى ﴿ µ ¶ ¸ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتۡ سَحَابٗا ثِقَالٗا سُقۡنَٰهُ لِبَلَدٖ مَّيِّتٖ فَأَنزَلۡنَا بِهِ ٱلۡمَآءَ فَأَخۡرَجۡنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِۚ ﴾[٣] وقال تعالى ﴿ 1 2 3 4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ ﴾[٤]... فإذا كان خلقُه بعضَ المخلوقات ببعضٍ لا يوجب حاجتَه إلى مخلوقاته ولا ينافي كونه صمدًا غنيًّا عن غيره، فكيف يكون خلقه لآدم بيده وقبضه الأرض والسموات بيده مُوجبًا لحاجته إلى غيره؟! ومن المعلوم ان فعل الفاعل بيده أبعد عن الحاجة إلى الغير من فعله بمصنوعاته»[٥]

الوجه الثالث : «أن هذه الحجة من جنس حجة الجهمية المحضة على نفي الصفات، فإن قولهم : لو كان له علم وقدرة وحياة وكلام لكان محتاجًا في أن يعلم ويقدر ويتكلم إلى علم وقدرة وكلام، بمنزلة قول هذا القائل[٦] : لو كان له يد لكان محتاجًا في الفعل إلى اليد وذلك ينافي كونه صمدًا. فما كان جوابه[٧] لأولئك كان جوابًا له عن هؤلاء»[٨]

---

(١) سورة الحديد: ٢٢ - ٢٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٣٢-٢٣٤

(٣) سورة الأعراف: ٥٧

(٤) سورة البقرة: ١٦٤

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٣٤-٢٣٥

(٦) يقصد الرازي

(٧) أي الرازي

(٨) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٣٤-٢٣٥

الوجه الرابع : ((أن الغني الصمد هو غني عن مخلوقاته ومصنوعاته، لا يصح أن يقال : هو غني عن نفسه وذاته...، وصفاتُه تعالى ليست خارجةً عن ذاته، فوجود الصفات والفعل بها[1] كوجود الذات والفعل بها[2]))[3]

الوجه الخامس : ((أن المخلوق إذا صح تسميته بأنه غني وأنه صمد مع ما له من الصفات ولا ينافي ذلك إطلاق هذا الاسم، كيف يصح أن يقال إن تسمية الخالق بهذه الأسماء ينافي هذه الصفات؟!))[4]

(١) أي بالذات

(٢) أي بالصفات

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٣٥

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٣/٢٣٦

المطلب التاسع : قولهم : ظاهر قوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ') (* + , ﴾ أن لله أيديًا كثيرةً

قد تمسك الرازي بهذه الشبهة كثيراً –زعماً منه أنها من أقوى الحجج-، ولذلك كرّر ذِكرَها في كتبه كما في أساس التقديس حيث قال ((ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، **وعليه أيدٍ كثيرةٌ**، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصًا أقبح صورةً من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلاً يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة))[1]، كما أنه ذكرها في تفسيره حيث قال ((واعلم أن الدلائل الدالة على نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأجزاء والأعضاء قد سبقت. إلا أنا نذكر ههنا نكتةً جاريةً مجرى الإلزامات الظاهرة. فالأول أن من قال إنه مركب من الأعضاء والأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها وإما أن يزيد عليها، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح لأنه يلزمه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله ﴿ f g h i j ﴾[2] ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيوناً كثيرة لقوله ﴿ [\ ﴾[3] وأن يثبت جنباً واحداً لقوله تعالى ﴿ يَحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[4] وأن يثبت على ذلك الجنب أيدياً[5] كثيرةً لقوله تعالى ﴿ & '

(١) أساس التقديس ٣٥

(٢) سورة القصص: ٨٨

(٣) سورة القمر: ١٤

(٤) سورة الزمر: ٥٦

(٥) في المطبوع أيدي، والصواب ما أثبتُّه

) ﴾[١] وبتقدير أن يكون له يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله > «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[٢] وأن يثبت له ساقاً واحداً لقوله تعالى ﴿ ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾[٣] فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد، ويكون عليه أيدٍ كثيرةٌ وساقٌ واحدٌ، ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه فكيف يقول العاقل إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة))[٤]، وكذا في كتابه نهاية العقول[٥].

---

(١) سورة يس: ٧١

(٢) سيأتي تخريجه

(٣) سورة القلم: ٤٢

(٤) مفاتيح الغيب ٢٦/٢٢٩

(٥) لوحة ١٧٩/١٨٠ كما نقل كلامه محقق بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٦١-٤٦٢ في الحاشية

وقد ذكر ابن القيم ~ هذه الشبهة ونسبها إلى الجهمية ثم فنَّدها تفنيداً وبيَّن أن مشركي العرب في عهد النبي > أصح فهماً من قائل هذه الشبهة حيث لم يفهموا هذا الفهم. قال ~ ((قال السُّنِّيُّ المعظِّم لحرمات كلام الله: قد ادعيتَ أيها الجهميُّ أن ظاهر القرآن -الذي هو حجة الله على عباده والذي هو خير الكلام وأصدقه وأحسنه وأفصحه...- فانتهكتَ حرمتَه وعضهتَه ونسبتَه إلى أقبح النقص والعيب، فادَّعيْتَ أن ظاهره ومدلوله إثبات شخص له وجه وفيه أعين كثيرة وله جنب واحد وعليه أيدٍ كثيرةٌ وله ساق واحد، فادعيت أن ظاهر ما وصف الله به نفسه في كتابه يدل على هذه الصفة الشنعية المستقبحة، **فيكون سبحانه قد وصف نفسه بأشنع الصفات في ظاهر كلامه. فأي طعن في القرآن أعظم من طعن من يجعل هذا ظاهره ومدلوله**،... ولم يَدَّعِ أعداءُ الرسول الذين جاهروه بالمحاربة والعداوة أن ظاهر كلامه أبطل الباطل وأبين المحال وهو وصف الخالق سبحانه بأقبح الهيئات والصور. ولو كان ذلك ظاهر القرآن لكان ذلك من أقرب الطرق لهم إلى الطعن فيه وقالوا: كيف يدعونا إلى عبادة رب له وجه عليه عيون كثيرة وجنب واحد وساق واحد وأيد كثيرة؟ فكيف كانوا يسكتون له على ذلك وهم يوردون عليه ما هو أقل من هذا بكثير ...وكانوا يتفننون فيما يوردونه على القرآن هذا ودونه فكيف يجدون ما ظاهره إثبات رب شأنه وهيئته ما ذكره هذا =

قد بيّن شيخ الإسلام ~ بطلان هذه الشبهة من وجوه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن الله كثيراً ما سمّى نفسه ((من الأسماء المضمرة بصيغة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله ﴿ ! " # $ % ﴾[١]وقوله ﴿ **نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي** ´ µ ﴾[٢]، فلما كان المضاف إليه لفظه لفظ الجمع جاء المضاف كذلك))[٣] فقيل ﴿ ' ( ) ﴾[٤] وكذا ﴿ **بِأَعْيُنِنَا** ﴾[٥].

الوجه الثاني : بيانه ~ أن ((من احتج بما ذكره الله تعالى عن نفسه بلفظ الجمع على العدد فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم كما فعل النصارى...واتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله))[٦]. فمن عمد إلى لفظ ﴿ ( ) ﴾ وترك لفظ ﴿ µ ¦ ﴾ و﴿ **يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** ﴾[٧] فقد اتبع المتشابه دون المحكم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله. فإن ((صيغة التثنية ... نص في مسماها، لأنها من أسماء العدد، وأسماء العدد نصوص، لا يجوز اثنان أو ثلاثة

=

الجهمي ولا يصيحون به على رؤوس الأشهاد؟ ويشنعون عليه بإثباته في كل حاضر وباد؟ **فالقوم على شركهم وشدة عداوتهم لله ورسوله كانوا أصح أفهاما من الجهمية الذين نسبوا ظاهر القرآن إلى هذه الصفة القبيحة))** [الصواعق المرسلة ١/٢٣٩-٢٤٢]

(١) سورة الفتح: ١

(٢) سورة الزخرف: ٣٢

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٦-٤٧٧

(٤) سورة يس: ٧١

(٥) سورة الزخرف: ٣٢

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٦ بتصرف يسير

(٧) فإن الله قد أخبر عن اليهود أنهم ذكروا اليد بصيغة الفرد، فأخبر الله في هذه الآية أن يديه مبسوطتان بصيغة التثنية، مما يدل على أن لله يدين. انظر بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٢

أو أربعة ويعني به إلا ذلك العدد))[(١)]. ((فإذا ادعى المدعي أن ظاهر القرآن أن لله أيدياً كثيرةً بهذه الآية مع معارضة تلك الآيات المتعددة لها، أليس هذا في غاية البهتان؟))[(٢)]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن ((من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمالَ لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلاً بالمضاف إليه والمعنى ظاهر، كقوله تعالى ﴿ ` a b c d e f | ﴾[(٣)]. وليس لكل منهما إلا قلب، فالمعنى : قلباكما؛ لكن النطق بلفظ الجمع أسهل، والمعنى معروف أنه ليس لكل منهما إلا قلب.

وكذلك قوله ﴿ / 0 1 2 ﴾[(٤)] والمعنى فاقطعوا أيمانهما إذ لا يُقطع من كل واحد إلا يده اليمنى، لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة الخطاب وظهور المراد))[(٥)]

الوجه الرابع : بيانه ~ أن ذكر اليد ((لم يجئ بلفظ الجمع إلا في قوله ﴿ & ') ﴾))[(٦)] وذِكر اليد بصيغة التثنية في موضعين في القرآن، وأما ذكر اليد بلفظ المفرد ففي مواضع كقوله ﴿ j k | ﴾[(٧)] وقوله ﴿ # $ ﴾[(٨)] وقوله ﴿ ') ((* ﴾[(٩)]، فكيف يدعي أن ظاهر القرآن أن لله أيدياً –مع أنه لم يأت ذلك في آية

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٢

(٣) سورة التحريم: ٤

(٤) سورة المائدة: ٣٨

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٨-٤٧٩

(٦) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٢

(٧) سورة آل عمران: ٢٦

(٨) سورة الملك: ١

(٩) سورة الفتح: ١٠

واحدة-؟!، وإذا لم يعرف الجمع بين الآيات يكفيه أن يقول: لا أعلم ظاهر القرآن، أو يدعي أنه ليس له ظاهر. أما تعيين المحمل المرجوح للظهور دون غيره فتحريف وتبديل[1]

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٢-٤٨٣

المطلب العاشر : قولهم : إن قول النبي > ((الحجر الأسود يمين الله في الأرض)) (١) لابد من تأويله

هذه الشبهة أوردها المعطلةُ لتبرير تأويلاتهم الباطلة لصفة اليدين. فإذا كان تأويلهم لـــ **"يمين الله"** –كما ورد في هذا الحديث- بنعمة الله وبركته مُسَلَّمًا عند أهل السنة فَلْيقبلْ أهلُ السنة تأويلات المعطلة لصفة اليدين في بقية النصوص. وقد نقل شيخ الإسلام ~ من كلام الإمام عثمان بن سعيد الدارمي -في نقضه على المريسي- ما يشير إلى سوء قصدهم هذا. قال الدارمي ~ ((وروى المعارض أيضًا عن ابن عباس رضي الله عنهما «الركن يمين الله في الأرض يصافح به خلقه» فروى عن هذا الثلجي(٢) ... أنه

(١) هذا الحديث قد روي مرفوعاً وموقوفاً،

وأما المرفوع فقد رواه الخطيب البغدادي عن جابر بن عبد الله [تاريخ بغداد ٣٣٩/٧] عند ترجمة إسحاق بن بشر ابن مقاتل الكاهلي وهو الذي روى هذا الحديث. وهو كذاب كما قال ذلك أبو بكر بن أبي شيبة كما نقل كلامه الخطيبُ في تاريخه [تاريخ بغداد ٣٣٩/٧].

وأما الموقوف فقد جاء عن ابن عباس رضي الله عنهما بلفظ «الركن -يعني الحجر- يمين الله في الأرض يصافح بها خلقه مصافحة الرجل أخاه يشهد لمن استلمه بالبر والوفاء»، كما رواه عبد الرزاق في المصنف [كتاب المناسك، باب الركن من الجنة ٥/٩ برقم ٨٩١٩]، والأزرقي في أخبار مكة [ذكر الحجر، ما جاء في فضل الركن الأسود ٣٢٣/١] والفاكهي في أخبار مكة [٨٩/١ برقم ٢٠] وقال محقق الكتاب ((إسناده صحيح)). وقد صحح هذا الأثر السخاوي، قال عبد الرحمن بن الديبع الشيباني ((وقد روي موقوفاً على ابن عباس، قال شيخنا [يعني السخاوي] : هو موقوف صحيح)) [تمييز الطيب من الخبيث ٨٢]

(٢) هو محمد بن شجاع البغدادي، أبو عبد الله، المعروف بابن الثلجي، توفي سنة ٢٦٦هـــ. فقيه أهل الرأي في وقته، وكان أحد الجهمية القائلين بالوقف في القرآن والمصنفين في ذلك. وقد سئل أحمد بن حنبل عن ابن الثلجي فقال ((مبتدع صاحب هوى)). وقال ابن عدي ((كان يضع أحاديث في التشبيه وينسبها إلى أصحاب الحديث يثلبهم بذلك))، ومن الأحاديث التي وضعها ابن الثلجي حديث عرق الخيل كما ذكر ذلك ابن عدي.

=

قال : يمين الله نعمته وبركته وكرامته لا يمين الأيدي. فيقال لهذا الثلجي **الذي يريد أن ينفي عن الله بهذه الضلالات يديه اللتين خلق بهما آدم...**))(١)

وقد صرَّح الرازيُّ بهذا القصد السيء في أساس التقديس حيث قال ((بيان أن جميع فرق الإسلام مقرُّون بأنه لا بد من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار...))(٢). ثم ذكر الرازي أن من الأخبار التي اتفقت الفرقُ على وجوب تأويلها ((قوله عليه السلام «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»...))(٣)

وبَنَى الرازي بهذه المقدمة تبريرَ كل تأويلات باطلة لكل صفات رب العالمين. قال الرازي —بعد إيراده النصوص التي زعم هو أنها لا بد من تأويلها من الآيات القرآنية والأخبار- ((فثبت بكل ما ذكرنا أن المصير إلى التأويل أمر لا بد منه لكل عاقل. وعند هذا قال المتكلمون : لما ثبت بالدليل أنه سبحانه وتعالى مُنَزَّه عن الجهة والجسمية وجب علينا أن نضع لهذه الألفاظ الواردة في القرآن والأخبار مَحْمَلاً صحيحًا لئلا يصير ذلك سببًا للطعن فيها. فهذا تمام القول في المقدمة))(٤)

وقد كشف بطلان هذا التأويل شيخ الإسلام ابن تيمية ~ من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذا الحديث لم يثبت عن النبي > ، قال ~ ((وأما قوله «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» فهو ... ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبي

=

وكان يوصف بالعبادة، وتوفي وهو في صلاة العصر ساجدًا!!، فلا يغتر أحد بعباداته عن ضلالاته. [انظر الكامل لابن عدي ٢٩١/٦ وتهذيب الكمال ٣٦٢/٢٥]

(١) رد الإمام عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي العنيد ١٥٤ كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١٣٩/٥-١٤١

(٢) أساس التقديس ١٠٣

(٣) أساس التقديس ١٠٧

(٤) أساس التقديس ١٠٩

> فلا نحتاج أن ندخل في هذا الباب))(١). وقال ~ أيضاً ((والمقصود هنا أن ما لم يكن ثابتًا عن الرسول لا نحتاج أن ندخله في هذا الباب سواء احتيج إلى تأويل أو لم يحتج))(٢)

بل بيَّن ~ أن من طريقة المعطلة الماكرة لتبرير تأويلاتهم الباطلة أنهم ((يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديثَ كثيرةً موضوعةً، ويقولون بتأويل الجميع كما فعل بشر المريسي ومحمد بن شجاع الثلجي وأبو بكر بن فورك في كتاب مشكل الحديث، حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل(٣) وأمثاله من الموضوعات))(٤).

وقد صرح شيخ الإسلام ~ أن هذا الخبر من قول ابن عباس رضي الله عنهما، قال ~ ((أما قوله «الحجر الأسود يمين الله في الأرض» فإنه ليس بثابت عن النبي > بل قد رووه عن ابن عباس))(٥)

الوجه الثاني : بيانه ~ أنه لو ثبت هذا الحديث عن النبي > فإنه لا يحتاج إلى التأويل. قال ~ ((بل هذا الحديث سواء كان عن ابن عباس أو كان مرفوعاً فلفظه نص

(١) درء التعارض ٥/٢٣٦

(٢) درء التعارض ٥/٢٣٩

(٣) أورد السيوطي هذا الحديث ضمن الأحاديث الموضوعة في اللآلئ المصنوعة ١/٣ عن أبي هريرة قال : قيل يا رسول الله مم ربنا؟ قال: ((من ماء مرور لا من أرض ولا من سماء، خلق خيلاً فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق))، ثم ذكر السيوطي قول الحاكم بأنه موضوع، واتهم بوضعه محمد بن شجاع الثلجي، قال الحاكم : ولا يضع مثل هذا مسلم، زاد السيوطي: ((ولا عاقل)). وذكر ابن عراق هذا الحديث في تنزيه الشريعة ١٣٤ وقال ((والمتهم به الثلجي فلعنة الله على واضعه إذ لا يصنع مثل هذا مسلم ولا بسيط ولا عاقل))،

(٤) درء التعارض ٥/٢٣٦

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٦/١٣٧

صريح لا يحتاج إلى تأويل))(١)، وقال أيضاً ((لو أعطيتم النصوص حقها من الدلالة لعلمتم أنها لم تدل إلا على حق))(٢)، وقال أيضاً ((وقد بينا في غير هذا الموضع أن عامة ما يورد على ألفاظ الكتاب والسنة ويدعى أن ظاهرها ممتنع إنما أتي من سوء فهمه، لا من قصور في بيان الله ورسوله، بل ممن تأول. مثل طائفة في قوله «الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه أو صافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه»))(٣)

وذلك لأمور:

أولاً: بيَّن ~ أن لازم قول المعطلة بأن آيات وأخبار الصفات لا بد من تأويلها هو أن ظاهر النصوص باطل وكفر، وهذا يتنافى مع فصاحة القرآن. قال ~ ((ومضمون كلامهم أن كلام الله ورسوله في ظاهره كفر وإلحاد من غير بيان من الله ورسوله للمراد. وهذا قول ظاهر الفساد وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد... أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر فإذا تدبرتَ النصوص وجدتها قد بينَتْ المرادَ وأزالتْ الشبهةَ))(٤).

وبيّن ~ أن طريقتهم في تحقيق ذلك(٥) متناقض، ((فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر [مع أن الظاهر لم يدل على ذلك] ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظاهر فاسدًا، وهم مخطئون في هذا وهذا))(٦)

ثانياً: بيَّن ~ أن لفظ اليمين في هذا الخبر لم يجئ مطلقاً وإنما جاء مقيَّداً بالأرض. قال ~ ((فإن هذا اللفظ صريح في أن الحجر ليس هو من صفات الله إذ قال «هو يمين الله في الأرض». فتقييده بالأرض يدل على أنه ليس هو يده على الإطلاق، فلا يكون اليد

(١) بيان تلبيس الجهمية ١٣٧/٦
(٢) مجموع الفتاوى ٤٤/٣
(٣) الاستغاثة في الرد على البكري ٥٩٢-٥٩٣
(٤) درء التعارض ٢٣٥/٥
(٥) تحقيق أن ظواهر النصوص كفر وإلحاد
(٦) درء التعارض ٢٣٥/٥

الحقيقية))[١]، وقال أيضاً ((فقوله «في الأرض» متصل بالكلام، مُظهر لمعناه، فدل بطريق النص أنه ليس هو يمين الله الذي هو صفة له حيث قال «في الأرض». كما لو قال الأمير –مخاطباً للقوم في جاسوس له- : "هذا عيني عندكم"، فإن هذا نص في أنه جسوسه الذي هو بمنزلة عينه، ليس هو نفس عينه التي هي صفة. فكيف يجوز أن يقال إن هذا متأول مصروف عن ظاهره؟! وهو نص[٢] في المعنى الصحيح، لا يحتمل الباطل، فضلاً عن أن يكون ظاهره باطلاً))[١]

(١) مجموع الفتاوى ٦/٥٨٠-٥٨١

(٢) قال ~ في موضع آخر ((والذى يبين لك خطأ من أطلق الظاهر على المعنى الذى يليق بالخلق أن الألفاظ نوعان:

أحدهما : ما معناه مفرد كلفظ الأسد والحمار والبحر والكلب، فهذه إذا قيل : أسد الله وأسد رسولِه، أو قيل للبليد : حمار، أو للعالم أو السخي أو الجواد من الخيل : بحر، أو قيل للأسد كلب فهذا مجاز

ثم إن قرنت به قرينةٌ تبين المراد كقول النبى > لفرس أبي طلحة ﷺ «إن وجدناه لبحرا» وقوله «إن خالدا سيف من سيوف الله سلَّه الله على المشركين» وقوله لعثمان «إن الله يقمصك قميصا» وقول ابن عباس «الحجر الأسود يمين الله في الأرض فمن استلمه وصافحه فكأنما بايع ربه» أو كما قال ونحو ذلك فهذا اللفظ فيه تجوز وإن كان قد ظهر من اللفظ مراد صاحبه وهو محمول على هذا الظاهر في استعمال هذا المتكلم لا على الظاهر في الوضع الأول. وكل من سمع هذا القول علم المراد به وسبق ذلك إلى ذهنه بلا حال إرادة المعنى الأول، **وهذا يوجب أن يكون نصًّا لا محتملاً. وليس حمل اللفظ على هذا المعنى من التأويل الذى هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح في شيء.** وهذا أحد مثارات غلط الغالطين في هذا الباب حيث يتوهم أن المعنى المفهوم من هذا اللفظ مخالف للظاهر وأن اللفظ متأول)) [مجموع الفتاوى ٣٣/١٨٣-١٨٤]

وقال ~ في موضع آخر ((فهذا صريح في أنه ليس هو نفس صفة الله، فلا يمكن أحد أن يأتي بنص صحيح صريح يدل على معنى فاسد من غير بيان للنص أصلاً. فالحمد لله الذي سلَّم كلامَه وكلام =

ثالثاً : بيَّن ~ أن ((قوله «فمن صافحه وقبله فكأنما صافح الله وقبل يمينه» صريح في أن مُصافِحَه ومُقبِّله ليس مصافحًا لله ولا مقبِّلاً ليمينه، لأن المشبَّه ليس هو المشبَّه به، وقد أتى بقوله «فكأنما» وهي صريحة في التشبيه. وإذا كان اللفظ صريحًا في أنه جعل بمنزلة اليمين لا أنه نفس اليمين كان من اعتقد أن ظاهره أنه حقيقة اليمين قائلا للكذب المبين))[٢]، وقال ~ ((ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به، ففي نفس الحديث بيان أن مستلمه ليس مصافِحًا لله وأنه ليس هو نفس يمينه، فكيف يجعل ظاهره كفرًا لأنه محتاج إلى التأويل؟!))[٣].

رابعاً : نقل ~ من كلام الدارمي ما يدل على أن المعنى الصحيح لهذا الحديث -وهو إكرام للحجر الأسود- لا يتأتى إلا بإثبات اليد الحقيقية لله، وإلا فلا معنى تشبيه مصاحفة الحجر الأسود بمصافحة يد الله. قال الدارمي ((وقد علمت يقيناً أن الحجر الأسود ليس بيد الله نفسه، وأن يمين الله معه على العرش غير بائن منه، ولكن تأويله عند أهل العلم: أن الذي يصافح الحجر الأسود ويستلمه كأنما يصافح الله، كقوله تعالى ﴿ ! " # $ % & ') (* ﴾[٤]، **فثبَّتَتْ له اليد** التي هي اليد عند ذكر المبايعة إذ سمَّى اليد مع اليد، واليد معه على العرش. وكقول النبي > «إن الصدقة تقع في يد الرحمن قبل يد السائل»، فثبت بهذا لله اليد التي هي اليد وإن لم يضعها المتصدق في نفس يد الله. وكذلك تأويل الحجر الأسود، إنما هو إكرام للحجر الأسود وتعظيم له

=

رسوله من كل نقص وعيب، وسبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين لسلامة ما قالوه من النقص والعيب والحمد لله رب العالمين)) [درء التعارض ٥/٢٣٩]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٦/١٣٨

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٥٨١

(٣) مجموع الفتاوى ٣/٤٤

(٤) سورة الفتح: ١٠

وتثبيت **ليد الرحمن ويمينه** لا النعمة كما ادعى ابن الثلجي الجاهل في تأويله، وكما يقدر أن يكون مع كل صاحب نجوى وفوق عرشه، كذلك يقدر أن تكون يده فوق أيديهم من فوق عرشه))[1]

(١) رد عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي العنيد ١٥٤-١٥٥ كما نقله شيخ الإسلام ~ في بيان تلبيس الجهم ٦/١٤١-١٤٢

المطلب الحادي عشر : قولهم : إن قول النبي > ((قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن))[١] لا بد من تأويله

وقد أثار هذه الدعوى الرازي في كتابه أساس التقديس حيث قال ((قال عليه السلام «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن» وهذا لا بد فيه من التأويل لأنا نعلم بالضرورة أنه ليس في صدورنا أصبعان بينهما قلوبنا))[٢]

وقد أبطل شيخ الإسلام ~ هذه الدعوى من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ ((أنه ليس ظاهر هذا الحديث أن أصابع الرب في صدور العباد، إنما أخبر أن قلوبهم بين أصبعين من أصابعه يقلبها كيف يشاء. لم يقل إن الأصابع في صدورهم، ولا قال : إن قلوبهم معلقة بالأصبع أو متصلة بها، بل قال : إنها بين أصبعين. وكون أن الشيء بين شيئين ليس ظاهره أنه مماس لهما كما في قوله عن الجنة والنار ﴿ L K ﴾[٣] وكما في قوله تعالى ﴿ R Q P O N ﴾[٤]))[٥]، وقال في موطن آخر ((ولا في قول القائل : "هذا بين يدي" ما يقتضى مباشرته ليديه. وإذا قيل : "السحاب المسخر بين السماء والأرض"، لم يقتضِ أن يكون مماسًّا للسماء والأرض. ونظائر هذا كثيرة))[٦]

الوجه الثاني : بيانه ~ ((أنه لو فُرض أنه أخبر عن شيء من الغيب بأنه في قلوب العباد لم يكن ما ذكر من الضرورة مانعة من ذلك، لأن الضرورة تمنع أن تكون الأشياء التي

---

(١) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، برقم ٢٦٥٤]

(٢) أساس التقديس ١٠٨

(٣) سورة الأعراف : ٤٦

(٤) سورة الزخرف: ٣٨

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٤٤

(٦) مجموع الفتاوى ٣/٤٥

نشاهدها في قلوبنا، ونحن لا نشاهد ذلك...المعلوم بالضرورة أن الأصابع التي شاهدنا مثل أصابع الآدميين ليست في صدورنا، أما لو أخبرَنا أن أصابع الملائكة أو الجن في صدورنا لم نعلم انتفاء ذلك. كما في الصحيحين عن النبي > أنه قال «ما من مولود إلا يمسه الشيطان حين يولد، فيستهل صارخاً من مس الشيطان إياه إلا مريم وابنها. ثم قرأ أبو هريرة ﴿وَإِنِّيٓ أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ ٱلرَّجِيمِ ﴾[1]»[2]. وكما في الصحيحين عن النبي > أنه قال «إذا استيقظ أحدكم فليستنشق بمنخريه من الماء فإن الشيطان يبيت على خياشيمه»[3]، وفي الصحيحين عن النبي > أنه قال «إن الشيطان يعقد على قافية رأس أحدكم إذا نام ثلاث عقد، يضرب مكان كل عقدة عليك ليل طويل فارقد»[4]، مع أنا لم نشاهد هذا المس لجسم المولود، ولا هذا المبيت على الخياشيم، ولا العقد، ولا نحو ذلك. وظهر أن هذا الحديث لو كان ما ادعاه [يعني الرازي] لم يكن ذلك معلوم الانتفاء بما ادعاه من الضرورة))[5]

---

(١) سورة آل عمران: ٣٦

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الأنبياء، باب قول الله تعالى ﴿ C D E F G H I J K L ﴾، رقم ٤٣٤١] ومسلم في صحيحه [كتاب الفضائل، باب فضائل عيسى عليه السلام، رقم ٢٣٦٦]

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم ٣٢٩٥] ومسلم في صحيحه [كتاب الطهارة، باب الإيتار والاستنثار والاستجمار، رقم ٢٣٨]

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه [أبواب التهجد، باب عقد الشيطان على قافية الرأس إذا لم يصل بالليل، رقم ١١٤٢] ومسلم في صحيحه [كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب ما رُوي فيمن نام الليل أجمع حتى أصبح، رقم ٧٧٦]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٦/٢٤٥-٢٤٧

المبحث الثاني : شبهات متعلقة بصفات الوجه والعينين والساق وأجوبته ~ عنها، وفيه أربعة مطالب

إن المعطلة في نفيهم لصفات الوجه والعينين والساق لم يستندوا إلى أي دليل من الكتاب أو السنة، وإنما ركنوا إلى شبهات واهية ظانّين أنها حجة تصلح للاعتماد –والأمر ليس كذلك-. ففي هذا المبحث أذكر بعض الشبهات التفصيلية حول صفات الوجه والعينين والساق التي يرددها هؤلاء القوم كثيراً مع بيان تفنيد شيخ الإسلام ~ لها، ويكون ذلك في مطالب؛

المطلب الأول : استدلالهم باللغة على أن الوجه قد يأتي بمعنى الذات

قد تمسك المعطلة لنفي صفة الوجه الحقيقية بقولهم أنه قد ورد في اللغة إطلاق الوجه على الذات. وهي دعوى قديمة تفوه بها الجهمية. قال عبد العزيز بن يحيى المكي الكناني[1] ~ ((يقال للجهمي : أتقول إن لله وجهاً وله نفس وله يد؟، فيقول : نعم، **ولكن معنى وجه الله هو الله**، ومعنى نفسه عينه ومعنى يده نعمته))[2]

(١) وهو عبد العزيز بن يحيى بن عبد العزيز بن مسلم بن ميمون الكناني المكي الشافعي، وكان ممن تفقه بالشافعي واشتهر بصحبته. قدم بغداد في أيام المأمون وجرى بينه وبين بشر المريسي مناظرة في خلق القرآن كما هي محكية في كتابه الشهير الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن. توفي سنة ٢٤٠هـ [انظر تاريخ بغداد ٢١٢/١٢ والعبر في خبر من غبر ٣٤١/١ وطبقات الشافعية الكبرى ١٤٤/٢]

(٢) كما نقله ابن القيم ~ في مختصر الصواعق المرسلة ٩٧١/٣ من كتاب الكناني : الرد على الجهمية والزنادقة. وهو غير كتاب الحيدة. انظر كلام محقق مختصر الصواعق المرسلة [٩٧١/٣]

وروّج هذه الدعوى أفراخُهم من المعتزلة والأشاعرة. قال القاضي عبد الجبار المعتزلي ((وقد تعلقوا بقوله تعالى ﴿ f g h i j ﴾[(١)]... وجوابُنا عن هذا أن المراد به كل شيء هالك إلا **ذاته** أي **نفسه**. والوجه بمعنى الذات مشهور في اللغة، يقال: وجه هذا الثوب جيد، أي ذاته جيدة))[(٢)]. وقال الزمخشري في الكشاف ((﴿ i j ﴾ إلا إياه، والوجه يُعَبَّر به عن الذات))[(٣)]، وقال أيضاً ((﴿ U V ﴾[(٤)] ذاته، والوجه يعبر به عن الجملة والذات))[(٥)]

وقال الرازي في تفسيره ((الوجه يطلق على الذات. والمُجَسِّم يحمل الوجه على العضو وهو خلاف العقل والنقل أعني القرآن لأن قوله تعالى ﴿ f g h i j ﴾ يدل على أن لا يبقى إلا وجه الله تعالى ... وعلى قول المجسم يلزم أن لا تبقى يده التي أثبتها ورجله التي قال بها ... فإن الوجه يستعمل في العرف لحقيقة الإنسان، ألا ترى أن الإنسان إذا رأى وجه غيره يقول: "رأيتُه"، وإذا رأى غير الوجه من اليد والرجل مثلاً لا يقول: رأيته))[(٦)]. وقال في أساس التقديس ((قوله تعالى ﴿ T U V W X Y ﴾[(٧)] ظاهره يقتضي وصف الوجه بالجلال والإكرام. ومعلوم أن الموصوف بالجلال والإكرام هو الله تعالى وذلك يقتضي أن يكون الوجه كناية عن الذات))[(٨)]، وقال وقال أيضاً ((أما قوله تعالى ﴿ f g h i j ﴾ وقوله ﴿ T U V ﴾

---

(١) سورة القصص: ٨٨

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٢٧

(٣) الكشاف ٩/٦

(٤) سورة الرحمن: ٢٧

(٥) الكشاف ٥٣١/٤

(٦) مفاتيح الغيب ١٠٦/٢٩-١٠٧ وانظر أساس التقديس ١٥٥

(٧) الكشاف ٩/٦

(٨) أساس التقديس ١٥٤

فالمراد منه الذات، والمقصود من ذكره التأكيد والمبالغة فإنه يقال وجه هذا الأمر كذا وكذا ووجه هذا الدليل هو كذا وكذا، والمراد منه هو نفس ذلك الشيء ونفس ذلك الدليل))(١)

وقد نقل شيخ الإسلام ~ من كلام ابن الزاغوني ~ ما يكشف بطلان هذه الدعوى من وجهين؛

الوجه الأول : أن معنى الوجه -**حتى في المجاز**- يزيد على معنى الذات فكيف في الحقيقة، فالوجه لا يطلق على الذات في اللغة. قال ابن الزاغوني ~ ((قد ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب العربي الذي أجمع عليه أهل اللغة؛ أن تسمية الوجه في أي محلٍّ وقع -في الحقيقة والمجاز- يزيد على قولنا : ذات. وأما في الحيوان فذلك مشهور حقيقة لا يمكن دفعه ولا يسوغ فيه غير ذلك. **وأما في مقامات المجاز فكذلك أيضًا**؛ لأنه يقال : "فلان وجه القوم"، لا يراد به ذات القوم، إذ ذوات القوم غيره قطعًا ويقينًا. ويقال : "هذا وجه الثوب" لما هو أجوده. ويقال : "هذا وجه الرأي" أي أصحه وأقومه. و"أتيت بالخبر على وجهه" أي على حقيقته، إلى أمثال ذلك مما يقال فيه الوجه. فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق الباري تعالى على ظاهر ما وُضعتْ له، وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا : ذات))(٢)، وقال ~ ((فإذا ثبت هذا وجب أن يكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها عن الذات ولا وُضِعَتْ لها لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز))(٣)

---

(١) أساس التقديس ١٥٦

(٢) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٠ كما نقله شيخُ الإسلام في ببيان تلبيس الجهمية ١/٢٥٣-٢٥٤

(٣) كما نقل كلامَه شيخُ الإسلام في ببيان تلبيس الجهمية ١/٢٥٦

وقال ابن القيم ~ ((لا يُعرف في لغةٍ من لغات الأمم وجه الشيء بمعنى ذاته ونفسه، وغاية ما شبه به المعطل وجه الرب أن قال : هو كقوله "وجه الحائط" و"وجه الثوب" و"وجه النهار" و"وجه الأمر". فيقال لهذا المعطل المشبه : ليس الوجه في ذلك بمعنى الذات، بل هذا مبطل لقولك، فإن وجه =

الوجه الثاني : أن معانِيَ الوجهِ المجازيةَ لا تصلح أن تطلق على الله تعالى. قال ابن الزاغوني ~ ((لا يجوز أن يقال وجه الله على ما قيل في وجه القوم أنه سيدهم، والمُعْرِب عنهم والمشار إليه دونهم لأن ذلك يقتضي بمثله في حق الله أن يقال سيد الله والمشار إليه وهذا في حقه محال. ولا يجوز أن يراد به ما أريد من قولهم : هذا وجه الثوب أي أحسنه وأجوده لما ذكرنا أيضًا لأنه لا يجوز أن يضاف إلى ذاته ولا إلى غيره، لأنه تعالى ليس موصوفًا بالحسن والجودة. ولا يجوز أن يراد به ما أريد بأنه وجه الرأي أنه صوابه لأنه لا يعبر بذات الله عن الصدق في الخبر والصحة في الرأي. فإذا بطلت هذه الأقسام وجب أن تحمل على إثبات صفة هي الوجه التي يستحقها الحيُّ))(١)

=

الحائط أحد جانبيه فهو مقابل لدبره. ومن هذا : وجه الكعبة ودبرها...**والوجه في اللغة مستقبل كل شيء** لأنه أول ما يواجه منه. ووجه الرأي والأمر ما يظهر أنه صوابه. وهو في كل محل بحسب ما يضاف إليه، فإن أضيف إلى زمان كان الوجه زمناً، وإن أضيف إلى حيوان كان بحسبه، وإن أضيف إلى ثوب أو حائط كان بحسبه، وإن أضيف إلى من ﴿ 1 2 3 ﴾ كان وجهه تعالى كذلك)) [مختصر الصواعق المرسلة ٣/٩٩٦-٩٩٨]

(١) الإيضاح في أصول الدين ٢٨٠-٢٨١ كما نقله شيخُ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٢٥٤

المطلب الثاني : قولهم : إنه قد ورد عن بعض السلف تأويل الوجه الوارد في قوله تعالى ﴿d e f h i j k l﴾[1] بالقبلة

بيّن شيخ الإسلام ~ أن المعطلة النفاة عدُّوا هذه الآية من آيات الصفات ثم عدُّوا كلامَ بعض السلف في هذه الآية تأويلاً وبالتالي استدلوا به على صحة التأويلات الأخرى لآيات الصفات وأخبارها.

قال ~ ((لما كان إثبات هذه الصفة [يعني صفة الوجه] مذهبَ أهل الحديث والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية والكرامية، وكان نفيُها مذهبَ الجهمية من المعتزلة وغيرهم ومذهب بعض الصفاتية من الأشعرية وغيرهم؛ صار بعضُ الناس من الطائفتين كلما قرأ آيةً فيها ذِكرُ الوجهِ جعلها من موارد النزاع. فالْمُثْبِتُ يجعلها من الصفات التي لا تتأول بالصرف، **والنافي يرى أنه إذا قام الدليل على أنها ليست صفةً فكذلك غيرُها.**

مثال ذلك قوله تعالى ﴿d e f h i j k l﴾ أدخلها في آيات الصفات طوائفُ من المثبتة والنفاة حتى عدّها أولئك -كابن خزيمة- مما يقرر إثبات الصفة[2]، وجعل النافيةُ تفسيرَها بغير الصفة حجةً لهم في موارد النزاع))[3].

وقد استدل الرازي في تفسيره بهذه الآية على نفي الصفات، قال ((الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه. وبيانه ... أنه تعالى قال ﴿h i j k l﴾ ولو كان الله تعالى جِسماً وله وَجهٌ جسمانِيٌّ لكان وجهه مختصاً بجانب معين وجِهة معينة، ... الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنَّا بيَّنَّا أنا لو حملناه ههنا على العضو لكذب قولُه تعالى ﴿h i j k l﴾ لأن الوجه لو كان محاذياً للمشرق لاَستحالَ في ذلك الزمان أن يكون محاذياً للمغرب أيضاً. فإذن لا بد

(١) سورة البقرة: ١١٥

(٢) انظر كتاب التوحيد لابن خزيمة ٢٥/١

(٣) مجموع الفتاوى ١٥/٦

فيه من التأويل ... فقوله ﴿ j k l ﴾ أي فثم وجهه الذي وجَّهكم إليه، لأن المشرق والمغرب له بوجهيهما...، فما معنى قوله تعالى ﴿ j k l ﴾ مع أنه لا يجوز عليه المكان؟، فلا بد من تأويله بأن المراد : **فثَمَّ قبلتُه التي يُعبد بها**))[1]، وأورد الرازي أيضاً في أساس التقديس ضِمْنَ ظواهر القرآن والأخبار التي لا بد من تأويلها[2]، ليستدل بذلك على صحة بقية التأويلات الباطلة في آيات الصفات وأخبارها

ثم إن المعطلة وجدوا كلام بعض السلف في هذا الآية فجعلوه معتضدا لمذهبهم الباطل في صحة تأويل الصفات. وقد ذكر شيخ الإسلام ~ ذلك في قصة مناظرته معهم، قال ~ ((لما ذكرتُ أن السلف لم يتأولوا آيات الصفات وأخبارها وجرى في ذلك مناظرة مشهورة[3] [وكنت قد قلت : أمهلتُ كلَّ من خالفني ثلاثَ سنين إن جاء بحرف واحد عن السلف يخالف شيئًا مما ذكرته كانت له الحجة، وفعلت وفعلت. وجعل المعارضون يفتشون الكتب][4]، وكانوا أياماً يكشفون الكتب ويطالعون ما قدروا عليه ويفتشون الخزائن حتى وجدوا ما زعموا أنهم يعارضون به. فلما اجتمعنا في المجلس الثاني أو الثالث [أحضر بعض أكابرهم كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ~ تعالى فقال : هذا فيه تأويل الوجه عن السلف. فقلت : لعلك تعني قوله تعالى ﴿ d e f | h i j k l ﴾، فقال : نعم، قد قال مجاهد والشافعي يعني قبلة الله[5]. فقلت

(١) مفاتيح الغيب ٤/٢٣-٢٤

(٢) انظر أساس التقديس ١٠٦

(٣) وهي مناظرة شيخ الإسلام ~ مع المعطلة في العقيدة الواسطية كما هي مذكورة في مجموع الفتاوى ٣/١٦٠-١٩٣، وقد وقعت المناظرة –كما ذكر شيخ الإسلام- يوم الاثنين ثامن رجب المبارك عام خمس وسبعمائة.

(٤) ما بين المعقوفتين من مجموع الفتاوى ١٥/٦

(٥) قال البيهقي ~ ((وأما قوله ﷻ ﴿ d e f | h i j k l ﴾ فقد حكى المزني عن الشافعي رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية : يعني –والله أعلم- فثم الوجه الذي وجّهكم الله =

: نعم هذا صحيح عن مجاهد والشافعي وغيرهما، وهذا حق، وليست هذه الآية من آيات الصفات. ومن عدها في الصفات فقد غلط كما فعل طائفة][1] ...))[2]

وقد وضّح شيخ الإسلام أيما توضيحٍ أن ما ورد من كلام السلف من تفسير وجه الله الوارد في هذه الآية بقبلة الله ليس تأويلاً لأن ((**هذه الآية ليست من آيات الصفات أصلاً**، ولا تندرج في عموم قول من يقول لا تؤول آيات الصفات))[3]، وغلّط من عدّها من آيات الصفات. وبيّن أن سياق الكلام في هذه الآية يدل على أنها ليست من آيات الصفات.

ويتجلى بيانه ~ في النقاط التالية؛

الأولى : أن هذا القول –أعني أن هذه الآية ليست من آيات الصفات وأن الوجه بمعنى القبلة- قول ((جمهور السلف وإن عدّها بعضهم في الصفات وقد يدل على الصفة بوجه فيه نظر))[4]

الثانية : ((أن معنى قوله ﴿ i h ﴾ أي تَتَوَلَّوا أي تتوجهوا وتستقبلوا؛ [فإن "ولّى" هنا فعل لازم بمعنى "تولى" و"استقبل"][5] يتعدى إلى مفعول واحد بمعنى يتولاها، ونظير

=

إليه)) [الأسماء والصفات للبيهقي ٢/١٠٦-١٠٧] ، وقال البيهقي ~ ((عن مجاهد في قوله ﷻ ﴿ l k j i h ﴾ قال : قبلة الله، فأينما كنتَ في شرق أو غرب فلا توجهَنَّ إلا إليها)) [الأسماء والصفات للبيهقي ٢/١٠٧]

(١) ما بين المعقوفتين من مجموع الفتاوى ٣/١٩٣

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٦/٧٢

(٣) مجموع الفتاوى ٦/١٦

(٤) مجموع الفتاوى ٢/٤٢٩

(٥) ما بين المعقوفتين من بيان تلبيس الجهمية ٦/٧٣

"ولَّى وتولَّى"، "قدم وتقدم" و"بيّن وتبين" كما قال ﴿a b c d e f ﴾[1]

وقال ﴿بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ﴾[2]»[3]

الثالثة : أن «"أين" من الظروف، و"تُوَلُّوا" أي تستقبلوا. فالمعنى : أيّ موضع استقبلتموه فهنالك وجهُ الله. فقد جعل وجهَ الله في المكان الذي يستقبله. هذا بعد قوله ﴿d e f ﴾، وهي الجهات كلُّها كما في الآية الأخرى ﴿. / 0 1 3 4 5 6 7 8 ﴾[4]، فأخبر أن الجهات له. فدل على أن الإضافة إضافةُ تخصيصٍ وتشريفٍ، كأنه قال جهةُ الله وقبلةُ الله»[5]

الرابعة : «الوجه هو الجهة في لغة العرب،[والجهة كالوعد والعدة والوزن والزنة][6]، يقال : "قصدتُ هذا الوجه" و"سافرتُ إلى هذا الوجه" أي إلى هذه الجهة، وهذا كثير مشهور. فالوجه هو الجهة. وهو الوجه، كما في قوله تعالى ﴿ : ; < = ﴾[7] أي مُتَوَلِّيها. فقوله تعالى ﴿ ; < = ﴾ كقوله ﴿h i j k l ﴾. كلا الآيتين في اللفظ والمعنى متقاربتان، وكلاهما في شأن القبلة. والوجه والجهة هو الذي ذُكر في الآيتين : أنا نوليه : نستقبله»[8]

---

(١) سورة الحجرات: ١

(٢) سورة النساء: ١٩

(٣) مجموع الفتاوى ٤٢٩/٢

(٤) سورة البقرة: ١٤٢

(٥) مجموع الفتاوى ١٦/٦-١٧ وانظر أيضاً الكتاب نفسه ٤٢٩/٢

(٦) ما بين المعقوفتين من الجواب الصحيح ٤١٤/٤

(٧) سورة البقرة: ١٤٨

(٨) مجموع الفتاوى ١٦/٦ وانظر ١٩٣/٣ من نفس الكتاب

الخامسة : أنه ﷻ ((قد أخبر أن وجهه "ثَمَّ"، أي في ذلك المكان، وهذا يناسب أن يكون قبلته في ذلك المكان، لأن صفته ليست في مكان))(١)

السادسة : ((أن من قال من السلف والأئمة [أن الوجه في الآية بمعنى القبلة] لم يقولوه لأنهم ينفون وجه الله الذي يراه المؤمنون في الآخرة(٢)، بل قالوه لأن ذلك ظاهر الخطاب عندهم؛ لأن لفظ الوجه مشهور أنه يُقصد به الجهة. والقبلة هي الجهة...، وهذا القول ليس ... من باب التأويل —الذي هو مخالفة الظاهر- أصلاً ... وأن قائليه من السلف لم يكونوا من نفاة الصفة))(٣)

ثم بين شيخ الإسلام ~ أنه لو قلنا بأن ظاهر الآية يدل على صفة الوجه فإنه ((لا محذور في ذلك. ومن يقول هذا لا يقول إن وجه الله هو نفسه في نفس الأجسام المستقبلة، فإن هذا لا يقوله أحد من أهل السنة. بل يقول : ﴿ j ﴾ إشارةٌ إلى البعيد، وقوله ﴿ h i ﴾ أي أينما تستقبلوا. والعبد إذا قام إلى الصلاة فإنه يستقبل ربه، والله يقبل عليه بوجهه ما لم يصرف وجهه عنه كما تواترت بذلك الأحاديث الصحاح عن النبي > مثل قوله «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإنما **يستقبل ربه**»(٤). وإذا كان

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧٤/٦

(٢) وقد تقدم ذكر إثبات الإمام الشافعي لرؤية الله في الآخرة

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٧٤/٦

(٤) بهذا اللفظ رواه أحمد في مسنده ٢٧٩/١٧ وأبو داود في سننه [كتاب الصلاة، باب في كراهية البزاق في المسجد، رقم ٤٨٠] عن أبي سعيد الخدري ﷺ، وقال الألباني ((إسناده حسن صحيح ورواه ابن خزيمة في صحيحه وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، وهو في الصحيحين مختصر)) [صحيح سنن أبي داود ٣٨١/٢]. وقال محققوا المسند : إسناده قوي

والذي في الصحيحين بلفظ [فإن الله **قِبَلَ وجهه**]، فعن ابن عمر ﵄ بلفظ «إذا كان أحدكم يُصَلِّي فلا يبصُق قِبَلَ وجهه فإن الله **قِبَلَ وجهه** إذا صلى» [صحيح البخاري، كتاب الصلاة، أبواب المساجد، باب حك البزاق باليد من المسجد، رقم ٤٠٦]، وعن جابر بن عبد الله ﷺ بلفظ «فإن

=

كذلك فقد أخبر أنه أينما استقبل العبد فإنه يستقبل وجه الله، فإن ثم وجهُ الله، فإن الله فوق عرشه على سمواته، وهو محيط بالعالم كله، فأينما ولّى العبدُ فإن الله يستقبله. وعلى هذا فقوله "ثَمَّ" إشارة إلى ما دل عليه "أينما" وهو المستقبَل ... وليس في ظاهر القرآن أن الله تعالى في جوف المخلوقات، وإنما قال "ثَمَّ"، وهذا إشارة إلى ما استُقبِل، فتناول العالَم وما وراءه، وما فوقه. فإن ذلك كله يستقبله العبد... مَن استقبل شيئاً من المشرق أو المغرب فإنه متوجه إلى ربه كسائر ما يستقبله، والله قِبَلَ وجهِه إلى أي جهةٍ صلى؛ لأنه فوق ذلك كله، محيط بذلك كله))[1].

=

أحدكم إذا قام يصلّي فإن الله تبارك وتعالى **قِبَلَ وجهه** فلا يبصقن قبل وجهه» [صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقاق، باب حديث جابر الطويل وقصة أبي اليسر، رقم ٣٠٠٨]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧٦/٦-٧٩ وانظر الجواب الصحيح ٤١٥/٤.

وقال شيخ الإسلام ~ ((ولكن من الناس من يسلم أن المراد بذلك جهة الله أي قبلة الله، ولكن يقول : هذه الآية تدل على الصفة وعلى أن العبد يستقبل ربه -كما جاء في الحديث «إذا قام أحدكم إلى الصلاة فإن الله قِبل وجهه»، وكما في قوله «لا يزال الله مقبلا على عبده بوجهه ما دام مقبلا عليه، فإذا انصرف صرف وجهه عنه»- ويقول : إن الآية دلت على المعنيين)) [مجموع الفتاوى ١٧/٦، وانظر بيان تلبيس الجهمية ٤٧١/٥ و٧٨/٦-٨٠]

المطلب الثالث : قولهم : ظاهر قوله تعالى ﴿] \ ﴾(١) وقوله ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾(٢) أن لله أعيناً كثيرةً وهذا لا قائل به

سبق ذكرُ دعوى الرازي أن ظاهر القرآن يدل على أن لله أيدياً كثيرةً، فهي نفس الدعوى التي ادَّعَاها هنا في صفة العين حيث ادعى أن ظاهر القرآن يدل على أن لله أعيناً كثيرةً. قال الرازي «أما قوله ﴿ \ ﴾(٣) فهذا لا يمكن إجراؤه على ظاهره من وجوه؛ أحدها : أنه يقتضي أن يكون لله تعالى أعين كثيرة. وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى ﴿ < = < ﴾(٤). وثانيها : أنه يقتضي أن يصنع نوحٌ عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين كما يقال : قطعتُ بالسكين وكتبتُ بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل. وثالثها : أنه ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى مُنَزَّهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إلى التأويل»(٥)، وقال في أساس التقديس «أن قوله تعالى ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا ﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين، و...أن إثبات الأعين في الوجه الواحد قبيح(٦)، فثبت أنه لا بد من المصير إلى التأويل»(٧)

---

(١) سورة القمر: ١٤

(٢) سورة هود: ٣٧

(٣) سورة هود: ٣٧

(٤) سورة طه: ٣٩

(٥) مفاتيح الغيب ١٧/٢٣١

(٦) سبق أن ذكرتُ قول الرازي «ورد في القرآن ذِكرُ الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي وذكر الساق الواحدة، فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، **وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة**، وله جنب واحد، وعليه أيدٍ كثيرةٌ، وله ساق واحدة، ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة» [أساس التقديس ٣٥]

(٧) أساس التقديس ١٥٨

وجواب شيخ الإسلام ~ عن دعوى ظاهر القرآن يدل على أن لله أعيناً كثيرةً هو قريب من جوابه ~ عن دعوى ظاهر القرآن يدل على أن لله أيدياً كثيرةً[١]. وأجوبته ~ عن هذه الدعوى من وجوه؛

الوجه الأول: بيانه ~ أن لفظ العين وإن جاء بلفظ الجمع فإنه قد جاء بلفظ المفرد، قال ~ ((وإن كان قد قال ﴿] \ ﴾ وقال ﴿ وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا ﴾ وقال ﴿ وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ ﴾[٢]... فقد قال في قصة موسى ﴿ > = < ? @ A B C D E F G H ﴾[٣] فقد جاء هذا بلفظ المفرد... فلم يكن دعواه الظهور في معنى الكثرة —لكونه جاء بلفظ الجمع- بأولى من دعوى غير الظهور في معنى الإفراد —لكونه قد جاء بلفظ المفرد))[٤]

الوجه الثاني: بل بيّن ~ أن الظهور في معنى الإفراد أقوى من الظهور في معنى الكثرة، قال ~ ((لو قال قائل: الظاهر في العين للمفرد أو المثنى دون المجموع لتوجه قوله، وذلك أن قوله ﴿ \ ﴾ في الموضعين مضافٌ إلى ضمير جمع، والمراد به الله وحده بلا نزاع. ومثل هذا كثير في القرآن يسمى الرب نفسه من الأسماء المضمرة بصيغة الجمع على سبيل التعظيم لنفسه كقوله ﴿ ! " # $ % ﴾[٥]وقوله ﴿ نَحۡنُ قَسَمۡنَا بَيۡنَهُم مَّعِيشَتَهُمۡ فِي فِي ´ µ ﴾[٦]، فلما كان المضاف إليه لفظه لفظ الجمع جاء المضاف كذلك فقيل

(١) وقد سبق تفصيل جوابه في المطلب التاسع من المبحث السابق، ص ٥٠١ من هذه الرسالة
(٢) سورة الطور: ٤٨
(٣) سورة طه: ٣٩ - ٤٠
(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٤-٤٧٥
(٥) سورة الفتح: ١
(٦) سورة الزخرف: ٣٢

﴿بِأَعْيُنِنَا﴾ وفي قصة موسى لما أفرد المضاف إليه أفرد المضاف فقيل ﴿ > = < ﴾. **ومعلوم أن هذا هو الأصل والحقيقة فإن الله واحد سبحانه**))[١]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن ((من احتج بما ذكره الله تعالى عن نفسه بلفظ الجمع على العدد فهو ممن تمسك بالمتشابه وترك المحكم كما فعل النصارى...واتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله))[٢]. ((فهكذا قد يقال فيمن عمد إلى لفظ ﴿ **بِأَعْيُنِنَا** ﴾ وترك لفظ ﴿ < | ﴾ أنه اتبع المتشابه دون المحكم ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله))[٣].

الوجه الرابع : بيانه ~ أن ((من لغة العرب الظاهرة التي نزل بها القرآن استعمالَ لفظ الجمع في موضع التثنية في المضاف إذا كان متصلاً بالمضاف إليه والمعنى ظاهر، كقوله تعالى ﴿ ` a b c d e f | ﴾[٤]. وليس لكل منهما إلا قلب، فالمعنى : قلباكما؛ لكن النطق بلفظ الجمع أسهل، والمعنى معروف أنه ليس لكل منهما إلا قلب.

وكذلك قوله ﴿ / 0 1 2 ﴾[٥] والمعنى فاقطعوا أيمانهما إذ لا يُقطع من كل واحد إلا يده اليمنى، لكن وضع الجمع موضع التثنية لسهولة الخطاب وظهور المراد))[٦]، فمجيء لفظ العين في القرآن على صيغة الجمع لا ينافي ورود الأحاديث المبينة أن لله عينين —كما سبق بيانه-

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٦
(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٦ بتصرف يسير
(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٧
(٤) سورة التحريم: ٤
(٥) سورة المائدة: ٣٨
(٦) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٨-٤٧٩

المطلب الرابع : قولهم : إن قوله تعالى ﴿ ﭐ يُكۡشَفُ عَن سَاقٖ ﴾ لا بد من تأويه لأنه لا عاقل يقول إن لله ساقاً واحدة

سبق ذكرُ دعوى الرازي أن ظاهر القرآن يدل على أن لله ساقاً واحدةً حيث قال ((ورد في القرآن ذكر الوجه وذكر العين وذكر الجنب الواحد وذكر الأيدي **وذكر الساق الواحدة**، فلو **أخذنا بالظاهر** يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة، وله جنب واحد، وعليه أيدٍ كثيرةٌ، **وله ساق واحدة**، ولا نرى في الدنيا شخصا أقبح صورة من هذه الصورة المتخيلة، ولا أعتقد أن عاقلا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة))(١)، وذكر الرازي أيضاً هذه الدعوى في موضع آخر حيث قال ((واعلم أن الدلائل الدالة على نفي كونه تعالى جسماً مركباً من الأجزاء والأعضاء قد سبقت. إلا أنا نذكر ههنا نكتةً جاريةً مجرى الإلزامات الظاهرة. فالأول أن من قال إنه مركب من الأعضاء والأجزاء فإما أن يثبت الأعضاء التي ورد ذكرها في القرآن ولا يزيد عليها وإما أن يزيد عليها، فإن كان الأول لزمه إثبات صورة لا يمكن أن يزاد عليها في القبح لأنه يلزمه إثبات وجه بحيث لا يوجد منه إلا مجرد رقعة الوجه لقوله ﴿ f g h i j ﴾(٢) ويلزمه أن يثبت في تلك الرقعة عيوناً كثيرة لقوله ﴿ [\ ﴾(٣) وأن يثبت جنباً واحداً لقوله تعالى ﴿ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾(٤) وأن يثبت على ذلك الجنب أيدياً(٥) كثيرةً لقوله تعالى ﴿ & ') ﴾(٦) وبتقدير أن يكون له يدان

---

(١) أساس التقديس ٣٥

(٢) سورة القصص: ٨٨

(٣) سورة القمر: ١٤

(٤) سورة الزمر: ٥٦

(٥) في المطبوع أيدي، والصواب ما أثبتُّه

(٦) سورة يس: ٧١

يدان فإنه يجب أن يكون كلاهما على جانب واحد لقوله > «الحجر الأسود يمين الله في الأرض»[١] **وأن يثبت له ساقاً واحداً لقوله تعالى ﴿ ï يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾**[٢] فيكون الحاصل من هذه الصورة مجرد رقعة الوجه ويكون عليها عيون كثيرة وجنب واحد، ويكون عليه أيدٍ كثيرةٌ وساقٌ واحدٌ، ومعلوم أن هذه الصورة أقبح الصور، ولو كان هذا عبداً لم يرغب أحد في شرائه فكيف يقول العاقل إن رب العالمين موصوف بهذه الصورة))[٣]

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الدعوى من وجهين؛

الوجه الأول : بيانُه ~ —كما سبق- أنه لا يسلِّم بأن هذه الآية من آيات الصفات، فإن هذه الآية بمفردها ليس في ظاهرها ما يدل على إثبات صفة الساق لله، قال ~ ((وذلك أنه ليس في ظاهر القرآن أن ذلك صفة لله تعالى، لأنه قال ﴿ ï **يُكْشَفُ عَن سَاقٍ** ﴾ ولم يقل : "عن ساق الله"، ولا قال : يكشف الرب عن ساقه. وإنما ذكر ساقاً منكّرةً غير معرَّفة ولا مضافة. وهذا اللفظ بمجرده لا يدل على أنها ساق الله))[٤]، وقال في في موضع آخر ((ولا ريب أن ظاهر القرآن لا يدل على أن هذه من الصفات، فإنه قال ﴿ ï **يُكْشَفُ عَن سَاقٍ** ﴾ نكرة في الإثبات لم يُضِفْها إلى الله ولم يقل : "عن ساقه"، فمع عدم التعريف بالإضافة لا يظهر أنه من الصفات **إلا بدليل آخر**))[٥] فـ((الذين جعلوا

(١) سيأتي تخريجه
(٢) سورة القلم: ٤٢
(٣) مفاتيح الغيب ٢٦/٢٢٩
(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٧٣
(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٤-٣٩٥

ذلك من صفات الله تعالى أثبتوه بالحديث الصحيح المفسِّر للقرآن، وهو حديث أبي سعيد الخدري ﷺ المخرَّج في الصحيحين الذي قال فيه «فيكشف الرب عن ساقه»[1]))[2]

الوجه الثاني: على تسليم بأن هذه الآية من آيات الصفات فلا تدل على أنه ليس لله إلا ساق واحدة، وذلك لأن السكوت عن نفي الزيادة ليس دليلاً على نفي الزيادة. قال ~ أنه ((ليس في القرآن ما يُوجِب أن لا يكون لله إلا ساق واحد، فإنه لو دل على إثبات ساق واحد وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلاً على النفي إلا عند القائلين بمفهوم الاسم اللقب[3]، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سببٌ غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بلا نزاع. ولم يكن المقصود بالخطاب في الآية إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص ذكر صفة الساق، بل قد يكون المقصود حكماً آخر مثل بيان سجود العباد إذا كشف عن ساق))[4]، و((هَبْ أنه أخبر أنه يكشف عن ساق واحدة فمن

(١) تقدم تخريجه وذكرُ لفظ الحديث بتمامه، ومن لفظ الحديث قوله > «فيقول: هل بينكم وبينه آية تعرفونه، فيقولون: الساق، **فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن**، ويبقى من كان يسجد لله رياءً وسمعةً فيذهب كيما يسجد فيعود ظهره طَبَقًا واحدًا، ثم يؤتى بالجسر فيجعل بين ظهري جهنم»

ولا بد من تفسير هذه الآية بهذا الحديث، وقد قال النبي > في هذا الحديث «فيكشف عن **ساقه**»، وإضافة المفرد إلى الضمير من صيغ العموم فتندفع دعوى الظهور في معنى الإفراد. والله أعلم

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤٧٣/٥

(٣) مفهوم اللقب من أقسام مفهوم المخالفة، وهو تخصيص اللقب بحكم. وضابط اللقب عند الأصوليين هو كل اسم جامد سواء كان اسم جنس أو اسم جمع أو اسم عينٍ لقباً كان أو كنيةً أو اسماً. وقد اختلف الأصوليون في حجية هذا المفهوم، والأكثرون على عدم حجيته وهو اختيار الشنقيطي. فقوله تعالى ﴿ ! " #ا ﴾ [سورة الفتح: ٢٩] فالمفهوم من هذه الآية -مفهومَ اللقب- أن غير محمد ليس برسول الله، وهذا كفر فإن الرسل غيره كثير [انظر القواعد والفوائد الأصولية لابن اللحام ٢٨٩ ومذكرة في أصول الفقه ٢٨٦-٢٨٨].

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤٦٤/٥ بتصرف

أين في الكلام أنه ليس له إلا ساق واحدة؟. والقائل إذا قال : "كشفتُ عن يَدِي أو عن عينِي أو عن ساقِي أو قدمِي"، لم يكن ظاهر هذا أنه ليس له إلا واحد من ذلك، بل قد يقال : إنه لم يكشف إلا عن واحد))[1]

تنبيه :

قد ادعى المعطلة بمثل هذه الدعوى في مسألة جنب الله[2]، وقالوا : إن ظاهر قوله تعالى ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[3] يدل على أن لله جنباً واحداً[4]

وقد بين شيخ الإسلام ~ بطلان هذه الدعوى من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن هذه الآية لا تدل بحال على إثبات صفة الجنب لله تعالى، وذلك لأمرين

أولاً : أن ((هذا اللفظ جاء في القرآن في قوله ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾، فليس في مجرد الإضافة ما يستلزم أن يكون المضاف إلى الله صفةً له. بل قد يضاف إليه من الأعيان المخلوقة وصفاتها القائمة بها ما ليس بصفة له باتفاق الخلق كقوله تعالى "بيت الله" و"ناقة الله" و"عباد الله"، بل وكذلك "روح الله" عند سلف المسلمين

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٤٦٥/٥

(٢) لم أخصص مطلباً في بيان بطلان هذه الدعوى لكون الجنب ليس صفةً من صفات الله الذاتية كما بيّن ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ~ . ولكن لابد من إيراد دعواهم الباطلة هذه وبيان بطلانها من كلام شيخ الإسلام لأن المعطلة أوردوها على ظنهم أن أهل السنة أثبتوا جنباً لله صفةً ذاتيةً. ثم على تقدير أن الجنب صفة من صفات الله قد بين شيخ الإسلام أن الآية لا يدل ظاهرها على ما ادعاه هؤلاء المعطلة.

(٣) سورة الزمر: ٥٦

(٤) انظر مفاتيح الغيب ٢٢٩/٢٦ وأساس التقديس ٣٥

وأئمتهم وجمهورهم. ولكن إذا أضيف إليه ما هو صفة له وليس بصفة لغيره مثل كلام الله وعلم الله ويد الله ونحو ذلك كان صفةً له))(١)

ثانياً: أن ((في القرآن ما يبين أنه ليس المراد بالجنب ما هو نظير جنب الإنسان فإنه قال ﴿ أَن تَقُولَ نَفْسٌ يَٰحَسْرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِى جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾، والتفريط ليس في شيء من صفات الله ﷻ. والإنسان إذا قال فلان قد فرّط في جنب فلان أو جانبه لا يريد به أن التفريط وقع في شيء من نفس ذلك الشخص، بل يريد به أنه فرَّط في **جهته** وفي **حقه**. فإذا كان هذا اللفظ إذا أضيف إلى المخلوق لا يكون ظاهره أن التفريط في نفس جنب الإنسان المتصل بأضلاعه بل ذلك التفريط لم يلاصقه، فكيف يظن أن ظاهره في حق الله أن التفريط كان في ذاته))(٢)

ثالثاً: أن ((جنب الشيء وجانبه قد يراد به منتهاه وحدُّه، ويُسَمَّى جنب الإنسان جنبًا بهذا الاعتبار. قال تعالى ﴿ d e f g h i j k ﴾(٣) قال تعالى ﴿ e f g h i j k ﴾(٤). وقال النبي > لعمران بن حصين ﭬ «صَلِّ قائمًا فإن لم تستطع فقاعدًا فإن لم تستطع فعلى جنب»(٥)))(٦)

الوجه الثاني: بيانه ~ أنه على تقدير أن هذه الآية من آيات الصفات فإن ظاهرها لم يدل على أن يكون لله جنب واحد، وذلك لأمرين؛

(١) الجواب الصحيح ٤/٤١٥-٤١٦

(٢) الجواب الصحيح ٤/٤١٦

(٣) سورة السجدة: ١٦

(٤) سورة آل عمران: ١٩١

(٥) أخرجه اليخاري في صحيحه [كتاب الكسوف، أبواب تقصير الصلاة، باب إذا لم يُطق قاعداً صلى على جنب، رقم ١٠٦٦]

(٦) الجواب الصحيح ٤/٤١٦-٤١٧

أولاً : «ليس في القرآن ما يُوجِب أن لا يكون لله إلا جنب واحد، فإنه لو دل على إثبات جنب واحد وسكت عن نفي الزيادة لم يكن ذلك دليلاً على النفي، لأنه متى كان للتخصيص بالذكر سببٌ غير الاختصاص بالحكم لم يكن المفهوم مراداً بلا نزاع. ولم يكن المقصود بالخطاب في الآية إثبات الصفة حتى يكون المقصود تخصيص ذكر صفة الجنب، بل قد يكون المقصود حكماً آخر مثل بيان تفريط العباد»[١]

ثانياً : «أن قوله ﴿يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ﴾ اسم جنس مضاف. ومثل هذا إما أن يكون ظاهره العموم على القول المختار كالمعرَّف باللام عند الجمهور، وإما أن يكون العموم كثيراً فيه كقوله ﴿ # $ ﴾[٢] و﴿ ' ( ) * +
, ﴾[٣] ولو كان هذا صفةً لكان بمنزلة قوله ﴿ # $ ﴾[٤] و﴿ ¡ j
k ¡﴾[٥] و﴿ < = > ﴾[٦]»[٧]

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٦٤ بتصرف

(٢) سورة البقرة: ١٨٧

(٣) سورة إبراهيم: ٣٤

(٤) سورة الملك: ١

(٥) سورة آل عمران: ٢٦

(٦) سورة طه: ٣٩

(٧) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٦٥

الفصل الرابع : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات النور والعلم والحكمة، وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول : الشبهات المتعلقة بصفة النور وأجوبته ~ عنها، وفيه تمهيد وسبعة مطالب

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة و مجمل عقيدة المعطلة في صفة النور

المسألة الأولى : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة النور

قد دلت الأدلة من الكتاب والسنة على اتصاف الله بالنور، فمن الكتاب قوله تعالى ﴿ y z { | | ~ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ﴾[1] وقوله ﴿ 9 : ; < ﴾[2]

ومن الأحاديث قوله > «إن الله ﷻ لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يَخفِضُ القِسط ويرفعه، يُرفع إليه عملُ الليل قبل عمل النهار، وعملُ النهار قبل عمل الليل، حجابُه النور (وفي رواية : النار) لو كشفه **لأحرقَتْ سُبُحَات وجهه** ما انتهى إليه بصره من خلقه»[3]، وقوله > عندما سئل : هل رأيت ربك؟، فقال «نورٌ أنى أراه»[4]، وفي

(١) سورة النور: ٣٥

(٢) سورة الزمر: ٦٩

(٣) سبق تخريجه

(٤) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام نور أَنَّى أراه وفي قوله رأيت نُورًا، برقم ١٧٨]

رواية «رأيت نوراً»[١] وقوله > إذا قام من الليل «اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، ولك الحمد **أنت نور السماوات والأرض ومن فيهن ...**»[٢]. بل قد نص كثير من أهل العلم على أن النور من أسماء الله تعالى[٣]. قال ابن القيم ~ ((النور جاء في أسمائه تعالى، وهذا الاسم مما تلقته الأمة بالقبول وأثبتوه في أسمائه الحسنى ... ولم ينكره أحد من السلف، ولا أحد من أئمة أهل السنة والحديث. ومحال أن يُسمِّيَ سبحانه نفسَه نوراً وليس له نور ولا صفة النور ثابتة له. كما أن من المستحيل أن يكون عليماً قديراً ... ولا علم له ولا قدرة. بل صحة هذه الأسماء عليه مستلزمة لثبوت معانيها له))[٤].

لذلك قد نص كذلك كثير من أهل العلم على أن النور صفةٌ من صفات الله تعالى[٥]. قال الإمام أحمد ~ ((نقول إن الله لم يزل متكلمًا إذا شاء ولا نقول إنه كان ولا يتكلم حتى خلق الكلام، ولا نقول إنه قد كان لا يعلم حتى خلق علمًا فعلم، ولا نقول إنه قد كان ولا قدرة له حتى خلق لنفسه القدرة، ولا نقول إنه قد كان ولا نور له حتى خلق لنفسه نوراً، ولا نقول إنه قد كان ولا عظمة له حتى خلق لنفسه عظمة.

(١) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام نور أنَّى أراه وفي قوله رأيت نُورًا، برقم ١٧٨]

(٢) سبق تخريجه

(٣) انظر المباحث العقدية المتعلقة بالنور ٥١

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ٣/١٠٢٥-١٠٢٨

(٥) منهم الإمام أحمد [الرد على الجهمية والزنادقة ١٣٩-١٤٠] والإمام النسائي كما في السنن الكبرى حيث أورد النور اسماً لله في كتاب النعوت [ذكر أسماء الله تعالى، النور ٧/١٤٢]، والقاضي أبو يعلى حيث قال ((لأن النور من صفات ذاته)) [إبطال التأويلات ٢/٣٦٦]، والأزهري حيث قال ((والنور من صفات الله عز وجل)) [تهذيب اللغة ١٥/٢٣٥]

فقالت الجهمية -**لما وصفنا الله بهذه الصفات**- : إن زعمتم أن الله ونوره، والله وقدرته، والله وعظمته، فقد قلتم بقول النصارى حين زعموا أن الله لم يزل ونوره ولم يزل وقدرته.

قلنا : لا نقول إن الله لم يزل وقدرته، ولم يزل ونوره، ولكن نقول : لم يزل بقدرته ونوره، لا متى قدر ولا كيف قدر))(1).

((فهو في نفسه نور، فإن إنارته عل غيره فرع استنارته في نفسه))(2)، قال الشيخ عبدالرحمن ابن ناصر السعدي ~ ((الله نور السموات والأرض **الحسي والمعنوي** ، وذلك أنه تعالى بذاته نور، وحجابه نور الذي لو كشفه لأحرقت سُبُحاتُ وجهه ما انتهى إليه بصرُه من خلقه، وبه استنار العرشُ ، والكرسيُ ، والشمسُ، والقمر والنور، وبه استنارت الجنة.

وكذلك النور المعنوي يرجع إلى الله، فكتابه نور، وشرعه نور، والإيمان والمعرفة في قلوب رسله وعباده المؤمنين نور. فلولا نوره تعالى لتراكمت الظلمات، ولهذا كل محل يفقد نوره فَثَمَّ الظلمة والحصر))(3)

---

(1) الرد على الجهمية والزنادقة ١٣٩-١٤٠

(2) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٩

(3) تيسير الكريم الرحمن ٦٦٢، وانظر فتح الرحيم الملك العلام ٥٦-٥٧ للسعدي كذلك

المسالة الثانية : مجمل عقيدة المعطلة في صفة النور

إن مذهب الجهمية المشهور هو إنكار كل الصفات، ومن ضمنها صفة النور. وقد ذكر شيخ الإسلام ~ أن ((ابن كلاب والأشعري ... ذكرَا أن نفي كونه نورًا في نفسه هو قول الجهمية والمعتزلة، وأنهما أثبتا أنه نورٌ، وقرّرا ذلك هما وأكابرُ أصحابهما))[١]. وقال ~ ((بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية وجمهور الصفاتية من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم، وهو قول أبي سعيد ابن كلاب ... ورَدَّ على الجهمية تأويلَ اسمِ النور، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية، الشيخ الأول. وحكاه عنه أبو بكر ابنُ فورك في كتاب "مقالات ابن كلاب والأشعري" **ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاقٍ**))[٢]

إلا أن بعض **قدماء الجهمية** يثبتون صفة النور، قال شيخ الإسلام ابن تيمية ~ ((إن كونه نوراً أو تسميته نوراً مما لم يكن ينازع فيه قدماء الجهمية وأئمتهم الذين ينكرون الصفات، بل كانوا يقولون إنه نور))[٣]، ثم نقل شيخ الإسلام عن الإمام أحمد في الرد على الجهمية قولَه ((وقلنا للجهم : فالله نور؟ فقال : هو نور كله، فقلنا : فالله قال ﴿ 9 : ; > ﴾ فقد أخبر الله جل ثناؤه أن له نوراً. فقلنا : أخبرونا حين زعمتم أن الله في كل مكان وهو نور، فلِمَ لا يضيء البيت المظلم من النور الذي هو فيه إن زعمتم أن الله في كل مكان؟. وما بال السراج إن أُدخِلَ البيت يضيء؟، فعند ذلك تبين للناس كذبهم على الله تعالى))[٤]

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥-٣٩٦

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٩

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٩٣

(٤) الرد على الجهمية والزنادقة ١٧٠-١٧١، ونقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٩٣-٤٩٤.

ولذلك عبّر شيخ الإسلام بقوله ~ ((فإن هذا [يعني إثبات صفة النور] **من أقوال الجهمية** المعطلة أيضاً **كالمريسي**))(١)

وأما المعتزلة فهم أفراخ الجهمية ومقلدوهم حذو القذة بالقذة فأنكروا جميع الصفات، ومنها صفة النور. ولذلك تأولوا صفة النور. وقالوا : لا يقال إنه نور إلا بالإضافة(٢). قال الزمخشري في قوله تعالى ﴿ z y } | ﴾ ((والمعنى : ذو نور السموات، صاحب نور السموات))(٣). وقد نقل الأشعري في كتابه المقالات عن الجبائي المعتزلي في نفي كونه نوراً حقيقةً. قال الأشعري ((وكان يزعم أن البارئ نور السموات والأرض توسُّعًا، ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء، وأنه لا يجوز أن نسمِّيَهُ نورًا على الحقيقة إذ لم يكن من جنس الأنوار. لأنا لو سمَّيناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية له بذلك تلقيبًا))(٤)

وأما الكلابية وقدماء الأشاعرة فإنهم يثبتون صفة النور لله ولا يتأولونها، بل ينكرون على من تأولها –كما سبق بيان شيخ الإسلام ذلك-. وقال ابن القيم ((إن مثبتي الصفات كأبي محمد عبدالله ابن سعيد بن كلاب وأبي الحسن الأشعري وأئمة أتباعهما لم يذكروا الخلاف في ذلك إلا عن المعتزلة. فإنكار كونه نوراً هو قول المبتدعة))(٥).

قال أبو الحسن الأشعري ((وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على العرش كما قال عز وجل ﴿ Y Z [\ ﴾(٦)، ولا نقدم

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥

(٢) انظر الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى ١/٤٦٠

(٣) الكشاف ٤/٣٠٦

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/١٩٢

(٥) مختصر الصواعق المرسلة ٣/١٠٤٢

(٦) سورة طه: ٥

بين يدي الله في القول، بل نقول : استوى بلا كيف **وأنه نور** كما قال تعالى ﴿ y z { | ﴾))[1]، وقال أيضاً في كتابه الإبانة ((قال الله تعالى ﴿ y z { | ﴾، فسمَّى نفسه نورًا، والنور عند الأمة لا يخلو من أن يكون أحد معنيين، إما أن يكون نورًا يُسمع أو **نورًا يُرَى.** فمن زعم أن الله يسمع ولا يرى فقد أخطأ في نفيه رؤية ربه وتكذيبه بكتابه وقول نبيه >))[2]

وأما **متأخرو الأشاعرة** فنهجوا منهج التأويل. قال الجويني ((النور معناه الهادي))[3]، وقال الغزالي ((النور هو الظاهر الذي به كل ظهور، فإن الظاهر في نفسه المُظهِر لغيره يسمَّى نوراً... ولا ظلام أظلم من العدم))[4]. وقال الآمدي ((يحتمل أنه أراد به أنه منور السموات والأرض بخلق أنوارها، ويحتمل أن يكون المراد به أنه هادي أهل السموات والأرض))[5]

وكذا الرازي فإنه يرى استحالة اتصاف الله بالنور، قال ((أن ماهية النور مجعولة لله تعالى فيستحيل أن يكون الإله نوراً، فثبت أنه لا بد من التأويل))[6]، وقال في موضع آخر ((واعلم أن النور اسم لهذه الكيفية التي يضادها الظلام، ويمتنع أن يكون الحق سبحانه هو ذلك...))[7]، ثم شرع في ذكر أوجه التأويلات لصفة النور[8]. وقال أيضاً في أساس التقديس ((فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى ﴿ y z { | ﴾

---

(١) مقالات الإسلاميين ١/٢٦٠-٢٦١

(٢) الإبانة عن أصول الديانة ٣٦

(٣) الإرشاد ١٥٥ وانظر الشامل في أصول الدين ٥٤٤

(٤) المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ١٥٧

(٥) أبكار الأفكار ١/٤٥٩

(٦) التفسير الكبير ٢٣/٢٢٥

(٧) لوامع البينات ٣٤٦

(٨) انظر لوامع البينات ٣٤٦-٤٣٨

بأنه منوِّر السموات والأرض أو بأنه هادٍ لأهل السموات والأرض أو بأنه مصلح السموات والأرض، وكل ذلك تأويل))(١)

وأما الشبهات المتعلقة بهذه الصفة التي أجاب عنها شيخ الإسلام فغالبها شبهات أوردها الرازي في بعض كتبه كأساس التقديس ولوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات والتفسير الكبير. وقد قال في أساس التقديس ((واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر. ويدل عليه وجوه؛

الأول : أنه تعالى لم يقل إنه نور، بل قال إنه ﴿ y z { | ﴾، ولو كان نورًا في ذاته لم يكن لهذه الإضافة فائدة.

الثاني : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول.

الثالث : لو كان تعالى نورًا بمعنى الضوء لوجب أن يكون ذلك الضوء مُغنِيًا عن ضوء الشمس والقمر والنار. والحس دال على خلاف ذلك.

الرابع : أنه تعالى أزال هذه الشبهة بقوله تعالى﴿ ~ نُورِهِۦ ﴾ فقد أضاف النور إلى نفسه، ولو كان تعالى نفس النور وذاته لامتنعت هذه الإضافةُ، لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة. وكذلك قوله تعالى ﴿ يَهْدِى ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾(٢).

الخامس : أنه تعالى قال ﴿ ') (' ﴾(٣)، فتبين بهذا أنه تعالى خالق الأنوار.

السادس : أن النور يزول بالظلمة، ولو كان تعالى عين هذا النور المحسوس لكان قابلاً للعدم وذلك يقدح في كونه قديمًا واجبَ الوجود.

---

(١) أساس التقديس ١٠٥

(٢) سورة النور: ٣٥

(٣) سورة الأنعام: ١

السابع : إن الأجسام كلها متماثلة -على ما سبق تقريره- ثم إنها بعد تساويها في الماهية تراها مختلفةً في النور والظلمة، فوجب أن يكون الضوء عرضًا قائمًا بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلهًا.

فثبت بهذه الوجوه أنه لا يمكن حمل النور على ما ذكروه، بل معناه أنه هادي أهل السموات والأرض أو معناه منوِّر السموات والأرض على الوجه الأحسن والتدبير الأكمل، كما يقال فلان نور هذه البلدة إذا كان سببا لصلاحها. وقد قرأ بعضهم(١) : لله نور السموات والأرض))(٢)

وقد نقل شيخ الإسلام أيضاً شبهاتٍ أخرى تُشابهُ هذه الشبهاتِ —كما هي مذكورة في مجموع الفتاوى و لم يسمِّ قائلها(٣)-. قال ~ ((قال المعترض في الأسماء والصفات :

---

(١) لم أجد ذكر هذه القراءة من كتب التفسير التي وقفت عليها سوى التفسير الكبير للرازي

(٢) أساس التقديس ١٢٩-١٣٠، وانظر لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات ٣٤٦-٣٤٨ والتفسير الكبير ٢٣/٢٢٤-٢٢٥

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٤-٣٧٥. والظاهر أن قائل هذه الشبهات معاصرٌ لشيخ الإسلام ابن تيمية، وذلك لأنه ~ صدَّر جوابه عن هذه الشبهات بكلام يُشعر ذلك. قال ~ ((إن هذا الكلام وأمثاله ليس باعتراض علينا وإنما هو ابتداء نقص حرمته منهم لما يظن أنه يلزمنا أو يظن أنا نقوله على الوجه الذى حكاه، وقد قال تعالى ﴿ $ % & ' ( ) * + ﴾ [الحجرات: ١٢]، وقال النبي > «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» [أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب النكاح، باب لا يخطب على خطبة أخيه حتى ينكح أو يدع، رقم ٥١٤٣، ومسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، رقم ٢٥٦٣]. وإذا كان في الكلام إخبار عن الغير بأنه يقول أقوالاً باطلةً في العقل والشرع وفيه رد تلك الأقوال كان هذا كذبا وظلما فنعوذ بالله من ذلك. ثم مع كونه ظلمًا لنا يا ليته كان كلامًا صحيحًا مستقيمًا فكنا نحلله من حقنا ويستفاد ما فيه من العلم. ولكن فيه من تحريف كتاب الله والإلحاد في آياته وأسمائه والكذب والظلم والعدوان الذى يتعلق بحقوق الله مما فيه. لكن إن عفونا عن حقنا فحق الله إليه لا إلى غيره)) [مجموع الفتاوى ٦/٣٧٥]

=

النور: الهادي يجب تأويله قطعًا، إذ النور كيفية قائمة بالجسمية وهو ضد الظلمة، وجل الحق سبحانه أن يكون له ضد. ولو كان نورًا لم تجز إضافته إلى نفسه في قوله ﴿ ~ نُورِهِۦ ﴾ فيكون من إضافة الشيء إلى نفسه وهو غير جائز.

وقوله ﴿ y z { | ﴾ قال المفسرون يعني: هادي أهل السماوات والأرض وهو ضعيف، لأن ذكر الهادي بعده يكون تكرارًا، وقيل: منوِّر السماوات بالكواكب، وقيل: بالادلة والحجج الباهرة. والنور جسم لطيف شفاف فلا يجوز على الله. والتأويل مروي عن ابن عباس وأنس وسالم، وهذا يبطل دعواه أن التأويل يبطل الظاهر ولم ينقل عن السلف.

ولو كان نورًا حقيقةً كما يقوله المشبهةُ لوجب أيضًا أن يكون الضياء ليلاً ونهارًا على الدوام))

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهات كلها جواباً مفصلاً، ويكون ذلك في مطالب؛

=

المطلب الأول : قول المعطلة : يجب تأويل النور بالهادي لأن هذا الذي ورد في الأسماء الحسنى "النور الهادي"

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن مجيء "النور الهادي" مقترنين إنما ورد في حديث ضعيف. وقد ذكر ~ أربعةَ أمور مما يدل على ذلك.

أولاً : أن أهل المعرفة بالحديث قد اتفقوا على ضعف الحديث. قال شيخ الإسلام / ((فالحديث الذى فيه ذكر ذلك هو حديث الترمذي، روى الأسماء الحسنى في جامعه من حديث الوليد بن مسلم[١] عن شعيب[٢] عن أبي الزناد[٣] عن الأعرج[٤] عن أبى هريرة، ورواها ابن ماجه في سننه من طريق مخلد بن زياد القطواني[٥] عن هشام بن حسان[٦] عن محمد بن سيرين عن أبى هريرة[٧].

---

(١) وهو الوليد بن مسلم القرشي مولاهم أبو العباس الدمشقي، ثقة لكنه كثير التدليس والتسوية، توفي سنة ١٩٤هـ [تقريب التهذيب ١٠٤١]

(٢) وهو شعيب بن أبي حمزة الأموي مولاهم، ثقة عابد، قال ابن معين : من أثبت الناس في الزهري. توفي سنة ١٦٢هـ أو بعدها [تقريب التهذيب ٤٣٧]

(٣) وأبو الزناد هو عبدالله بن ذكوان القرشي أبو عبدالرحمن المدني المعروف بأبي الزناد، ثقة فقيه، توفي سنة ١٣٠هـ [تقريب التهذيب ٥٠٤]

(٤) وهو عبدالرحمن بن هرمز الأعرج، أبو داود المدني، ثقة ثبت عالم، توفي سنة ١١٧هـ [تقريب التهذيب ٦٠٣]

(٥) لم أقف على ترجمته

(٦) وهو هشام بن حسّان الأزدي القردُوسي، أبو عبدالله البصري، ثقة من أثبت الناس في ابن سيرين، توفي سنة ١٤٧هـ [تقريب التهذيب ١٠٢٠]

(٧) لم أقف على هذا الاسناد في سنن ابن ماجه. والموجود في سنن ابن ماجه سرد الأسماء الحسنى من طريق عبدالملك بن محمد الصنعاني عن أبي المنذر زهير بن محمد التميمي عن موسى بن عقبة عن =

وقد اتفق أهل المعرفة بالحديث على أن هاتين الروايتين ليستا من كلام النبي))[(١)]

ثانياً : أنه قد جاء صريحاً في بعض طرق الحديث أن الوليد ذكر هذه الأسماء عن بعض شيوخه الشاميين كما جاء مفسَّراً في بعض طرق حديثه[(٢)]

ثالثاً : اختلاف أعيان هذه الأسماء الحسنى بين الروايات. قال ~ ((ولهذا اختلفتْ أعيانُهما عنه فروي عنه في إحدى الروايات من الأسماء بدل ما يذكر في الرواية الأخرى، لأن الذين جمعوها قد كانوا يذكرون هذا تارةً وهذا تارةً واعتقدوا هم وغيرُهم أن الأسماء الحسنى التي من أحصاها دخل الجنة ليست شيئا معيَّنًا، بل من أحصى تسعة وتسعين اسما من أسماء الله دخل الجنة أو أنها وان كانت معينة فالاسمان اللذان يتفق معناهما يقوم أحدهما مقام صاحبه كالأحد والواحد))[(٣)]

=

الأعرج عن أبي هريرة [سنن ابن ماجة، كتاب الدعاء، باب أسماء الله عز وجل، رقم ٣٨٦١]، وفي لفظه لم يقترن النور بالهادي

قال الحافظ ابن حجر ~ ((ولم يتواتر عن أبي هريرة أيضًا [يعني سرد الأسماء]، بل غاية أمره أن يكون مشهورًا، **ولم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي وفي رواية زهير بن محمد عن موسى بن عقبة عند بن ماجة**، وهذان الطريقان يرجعان إلى رواية الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص...)) [فتح الباري ٢١٥/١١]

(١) مجموع الفتاوى ٣٧٩/٦

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٣٧٩/٦

(٣) مجموع الفتاوى ٣٨٠/٦، قال ابن الملقن ~ ((والظواهر أنها من قول الراوي لوجهين؛

أحدهما : أن أصحاب الحديث لم يذكروها،

والثاني : أن فيها تفسيراً بزيادة ونقصان، وذلك لا يليق بالمرتبة العليا النبوية)) [البدر المنير ٤٨٢/٩]

رابعاً : أن ((الذي عليه جماهير المسلمين أن أسماء الله أكثر من تسعة وتسعين))[١]، ((فتعيينها ليس من كلام النبي > باتفاق أهل المعرفة بحديثه، ولكن روي في ذلك عن السلف أنواع، من ذلك ما ذكره الترمذي ومنها غير ذلك))[٢]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن هذا يخالف ما جاء في القرآن وأحاديث صحاح من إطلاق النور أو إضافته إلى السموات والأرض، دون اقترانه بالهادي. قال شيخ الإسلام ~ ((ولكن جاء ذلك في أحاديث صحاح مثل قوله في الحديث الذي في الصحيحين عن ابن عباس عن النبي > أنه كان يقول «اللهم لك الحمد أنت **نور السماوات والأرض ومن فيهن**»[٣] الحديث، وفى صحيح مسلم عن أبي ذر قال سألت رسول الله : هل رأيت ربك؟ فقال «نور أنى أراه» أو قال «رأيت نورًا». فالذى في القرآن والحديث الصحيح إضافة النور كقوله ﴿ Z { | ﴾ أو «نور السماوات والأرض ومن فيهن»))[٤]

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٨١/٦، قال شيخ الإسلام ~ ((قالوا -ومنهم الخطابي- : قوله «إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها» التقييد بالعدد عائد إلى الأسماء الموصوفة بأنها هي هذه الأسماء. فهذه الجملة -وهي قوله «من أحصاها دخل الجنة»- صفة للتسعة والتسعين، ليست جملة مبتدأة ولكن موضعها النصب. ويجوز أن تكون مبتدأة والمعنى لا يختلف، والتقدير : إن لله أسماءً بقدر هذا العدد، من أحصاها دخل الجنة، كما يقول القائل : إن لي مائة غلام أعددتُهم للعتق وألف درهم أعددتها للحج. فالتقييد بالعدد هو في الموصوف بهذه الصفة لا في أصل استحقاقه لذلك العدد، فإنه لم يقل إن أسماء الله تسعة وتسعون... ويدل على ذلك قوله في الحديث الذي رواه أحمد في المسند [٢٤٦/٦ رقم ٣٧١٢] «اللهم إني أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحدًا من خلقك أو **استأثرت به في علم الغيب عندك**» فهذا يدل على أن لله أسماء فوق تسعة وتسعين يحصيها بعض المؤمنين)) [مجموع الفتاوى ٣٨١/٦]

(٢) مجموع الفتاوى ٣٨٢/٦

(٣) سبق تخريجه

(٤) مجموع الفتاوى ٣٨٣/٦

المطلب الثاني : قولهم : إن الله تعالى لم يقل إنه نور، بل قال إنه نور السماوات والأرض، لو كان نوراً في ذاته لم يكن لهذه الإضافة فائدة ولم يجز إضافته إلى نفسه في قوله ﴿ ~ نُورِهِ ﴾ وقوله ﴿ لِنُورِهِ ﴾ لأن إضافة الشيء إلى نفسه ممتنعة

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من وجهين؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن النص قد بيّن أن الله نور وأنه تجوز إضافة النور إلى نفسه. قال شيخ الإسلام ~ ((النص في كتاب الله وسنة رسوله قد سمَّى اللهَ نورَ السماوات والأرض، وقد أخبر النص أن الله نورٌ، وأخبر أيضًا أنه يحتجب بالنور. فهذه ثلاثة أنوار في النص))(١). فالنور كما بيَّن شيخ الإسلام جاء في النص على ثلاثة أنواع(٢)؛

النوع الأول : إضافته إلى السماوات والأرض، كقوله تعالى ﴿ y z { | ﴾ وقوله > «اللهم لك الحمد أنت **نور السماوات والأرض ومن فيهن**»(٣).

النوع الثاني : إضافته إلى نفسه، كقوله تعالى ﴿ 9 : ; > ﴾، وقوله ﴿ ~ نُورِهِ ﴾، وقوله > «إن الله خلق خلقه في ظلمة وألقى عليهم من **نوره**، فمن أصابه من ذلك النور اهتدى ومن أخطأه ضل»(٤)، وقوله > «أعوذ **بنور وجهك** الذى أشرقت له الظلمات»(٥). ومن هذا النوع قول ابن مسعود ((إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار، نور السماوات من نور وجهه))(١)

---

(١) مجموع الفتاوى ٣٨٦/٦

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٣٨٧/٦-٣٨٨

(٣) سبق تخريجه

(٤) رواه أحمد في مسنده [٢١٩/١١، رقم ٦٦٤٤]، وقال محققو المسند : إسناده صحيح

(٥) لم أقف عليه في المعجم الكبير المطبوع فلعله في الأجزاء التي لم يحققه محقق المعجم الشيخ عبد المجيد السلفي، وقد حكم الشيخ الألباني بضعفه [انظر الضعيفة ٤٨٧/٦، رقم ٢٩٣٣] وذكر أن الحديث أخرجه الطبراني في الكبير [١٨١/٣/١٣]. وهناك حديث آخر أخرجه الطبراني أيضاً في المعجم =

النوع الثالث: احتجابه بالنور كما في قوله > «إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام، يخفض القسط يرفع إليه عمل الليل قبل عمل النهار وعمل النهار قبل عمل الليل. **حجابه النور أو النار** لو كشفه لأحرقت سبحاتُ وجهه ما أدركه بصره من خلقه»[٢]، ((فقد أخبر في هذا الحديث الصحيح أن له حجاباً من **النور** أو **النار**[٣]، وهذا ليس هو نور وجهه الذي لو كشف هذا الحجاب لأحرقتْ سبحاتُ وجهه ما أدركه بصره من خلقه))[٤]

=

الكبير [٣١٦/٨، رقم ٨٠٢٧] وفيه ذكر إضافة النور إلى الله ولفظه «أسألك **بنور وجهك** الذى أشرقت له السماوات والأرض»، قال الهيثمي: وفيه فضال بن جبير وهو ضعيف مجمع على ضعفه [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد١٥٩/١٠]، وضعّفه أيضاً الألباني [انظر الضعيفة ٥٤٥/١٣، رقم ٦٢٥٣].

وقد ورد عن ابن عباس كما رواه الطبراني كذالك في المعجم الكبير [٣١٥/١٠، رقم ١٠٦٠٠] أنه كان يدعو بقوله «اللهم إني أسألك بنور وجهك الذي أشرقت له السماوات والأرض»، قال الهيثمي: رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد٢٩٥/١٠]

(١) أخرجه الطبراني في المعجم الكبير [٢٠٠/٩، رقم ٨٨٨٦]، قال الهيثمي ((رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو عبد السلام، قال أبو حاتم: مجهول، وقد ذكره ابن حبان في الثقات. وعبدالله بن مكرز أو عبيدالله على الشك لم أر من ذكره)) [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ٢٦٠/١]

(٢) سبق تخريجه

(٣) قال شيخ الإسلام ~ ((فإن تردد الراوى في لفظ النار والنور لا يمنع ذلك، فإن مثل هذه النار الصافية التي كلم بها موسى يقال لها نار ونور، كما سمى الله نار المصباح نورًا. بخلاف النار المظلمة كنار جهنم فتلك لا تُسمى نورًا. فالأقسام ثلاثة إشراق بلا إحراق وهو النور المحض كالقمر، وإحراق بلا إشراق وهي النار المظلمة، وما هو نار ونور كالشمس ونار المصابيح التي في الدنيا توصف بالأمرين)) [مجموع الفتاوى ٣٨٧/٦]

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٤٩٠/٥

((وإذا كان كذلك صح أن يكون [الله] نور السماوات والأرض، وأن يضاف إليه النورُ، **وليس المضاف هو عين المضاف إليه**))(١). وهذه الشبهة مبنية على تصور النور اسماً لله فقط و لم يدل على الصفة، وبالتالي كيف يضاف النور إلى الله؟ فإنه من إضافة الشيء إلى نفسه. وهذا غلط، فإن النور –كما سبق- اسم من أسماء الله، وهو أيضاً صفة من صفات الله الذاتية. ومن المسلم أنه يجوز إضافة الصفة إلى الموصوف بلا نزاع، كما أن الرحمن اسم من أسماء الله والرحمة صفة من صفاته ويجوز أن يقال رحمة الرحمن. ولكن الرازي صوّر أن الله هو النور ذاته وليس هناك نور كصفة من صفاته. ويوضح هذا أكثر الوجهُ التالي

الوجه الثاني : بيانه ~ أن هذا الإيراد أيضاً يَرِد عليهم في تأويلاتهم النورَ بالهادي وغيرِه. فإذا قالوا النور هو الهادي فما يصنعون بقوله تعالى ﴿ **نُورِهِۦ** ﴾؟، أليس هذا أيضاً إضافة الهادي إلى الله وهو إضافة الشيء إلى نفسه؟. فالمؤولة لم يقولوا هذا وإنما قالوا معنى ﴿ **نُورِهِۦ** ﴾ هو هُدَاه. فجعلوا النور في هذه الآية صفةً لا اسماً. فإذاً هم في تأويلاتهم صفةَ النور قد أثبتوا الذات والصفة، و لم يجعلوا النور هو الذات فقط. ففي تأويلهم النورَ بالهادي قد جعلوا النور نُورَيْنِ؛ النور الذي هو الهادي –وهو اسم من أسماء الله تعالى- والنور الذي هو الهُدى –وهو صفة من الهادي-. قال شيخ الإسلام ~ في بيان ذلك ((أن يقال هذا يَرِدُ عليكم، لا يختص بمن يُسّمَيه بما سمَّى به نفسَه وبيَّنه. فأنتَ إذا قلتَ : "هادٍ " أو "منوِّر" أو غير ذلك، فالمسمى "نورًا" هو الرب نفسُه، ليس هو النور المضاف إليه.

فإذا قلت : هو الهادي فنوره الهُدَى؛ جعلتَ أحدَ النورَيْنِ عيًنا قائمةً والآخرَ صفةً، فهكذا يقول من يسميه نورًا. وإذا كان السؤال يرد على القولَيْنِ والقائِلَيْنِ كان تخصيص أحدهما بأنه مخالف لقوله ظُلْمًا ولددًا في المحاجة أو جهلاً وضلالاً عن الحق))(٢)

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٧-٣٨٨

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٨

وأما قول المعترض : "لو كان نوراً في ذاته لم يكن لهذه الإضافة[1] فائدة" فقد بيَّن شيخ الإسلام ~ بطلانه من ثلاثة أوجه؛

((أحدها : أنه قيوم في نفسه، ومع هذا ففي الحديث «أنت قيوم السموات والأرض ومن فيهن»[2]

الثاني : أنه قد سمَّى القمر نوراً بقوله ﴿ هُوَ ٱلَّذِى © ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾))[3]، ومع هذا يقال للقمر : نور الأرض

الثالث : أن كل ما كان موصوفاً بصفة في نفسه، ولها تعلق بالغير أنه يذكر اسمه بإضافة وبغير إضافة كما يقال : عالم، ويقال : عالم الدنيا))[4]

---

(١) يعني إضافة النور إلى السموات والأرض في قوله تعالى ﴿ Z { | ﴾

(٢) سبق تخريجه

(٣) سورة يونس: ٥

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٦٨/٨

المطلب الثالث : قولهم : إنه تعالى قال ﴿ ') (﴾ فتبين بهذا أنه تعالى خالق الأنوار

هذه الشبهة ناشئة عن زعمهم أن المعنى الظاهر من قوله تعالى ﴿ y z
{ | ﴾ أن الله هو الضوء المحسوس الموجود في السموات والأرض –مما يؤدي إلى وجوب التأويل على زعمهم-، قال الرازي ((واعلم أنه لا يصح القول بأنه تعالى هو هذا النور المحسوس بالبصر. ويدل عليه وجوه؛

الأول : أنه تعالى لم يقل إنه نور، بل قال إنه ﴿ y z { | ﴾، ...

الثاني : لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول.

الثالث : لو كان تعالى نورًا بمعنى الضوء لوجب أن يكون ذلك الضوء مُغنِيًا عن ضوء الشمس والقمر والنار. والحس دال على خلاف ذلك...))[١]

ثم بناءً على هذا الزعم أوردوا اعتراضاً آخرَ وهو أن الله خالق هذه الأنوار المحسوسة الموجودة في السموات والأرض كما قال تعالى ﴿ ') (﴾، فكيف يقال أن الله هو هذه الأنوار؟، فإذا كان الله نوراً فنوره يدخل في عموم قوله تعالى ﴿ ') (﴾؟

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن ((القول بأن الله عز وجل نفسه هو نور الشمس والقمر والنار، فهذا لا يقوله مسلم... بل هو نور، وله نور، وحجابه نور، وإن لم يكن ذلك محسوساً لنا))[٢]

---

(١) أساس التقديس ١٢٩

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/٦٧-٦٨

الوجه الثاني : بيانه ~ أن نوره تعالى لا يدخل في عموم قوله تعالى ﴿ ') (﴾، لأن ((النور المجعول هو الذي تعاقبه الظلماتُ فيكون هذا موضع هذا وهذا موضع هذا، كما في نور النهار وظلمة الليل. أما هو نفسه ونوره فذاك لا يعاقبه ظلمةٌ تكون في محله، فلا يدخل في هذا العموم))[1]

الوجه الثالث : بيانه ~ أنه إذا قيل أن قوله تعالى ﴿ ') (﴾ يعُمُّ النور المذكور في قوله تعالى ﴿ z y { | ﴾، ثم فُسِّر النور المذكور في قوله تعالى﴿ z y { | ﴾ بالهادي والمصلح والمنوِّر، ((لزم أن يكون قد جعل نفسَه، وإن لم يعمّ نفسَه لم يلزم أن يكون خالق النور المذكور في هذه الآية))[2]

الوجه الرابع : بيانه ~ ((أنه من المعلوم أن الله عز وجل لما قال إنه خالق كل شيء، وقال ﴿ n o p q r s ﴾[3] وقال ﴿ n o p q ﴾[4] لم يدخل هو فيما خلق من الأشياء، ولا فيما جعل من الماء من الأحياء ولا من الأنفس الذائقة للموت، مع أنه قد سُمِّي حيًّا ونفساً، فكذلك لا يدخل في النور المجعول، وإن كان هو –سبحانه وتعالى- نوراً))[5]

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٧٣/٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٧٣/٨

(٣) سورة الأنبياء: ٣٠

(٤) سورة آل عمران: ١٨٥

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٧٣/٨-٧٤

المطلب الرابع : قولهم : لو كان نوراً حقيقة -كما تقوله المشبهةُ- لوجب أن يكون الضياء ليلاً ونهارًا على الدوام

هذه الشبهة -كما تقدم- أوردها المعترض في الأسماء الحسنى[1]، وقد عبّرها الرازي في أساس التقديس بقوله ((لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول))

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن إثبات النور صفة لله حقيقةً ليس هو قول المشبهة فحسب، بل هو قول قدماء الجهمية المعطلة وكذا قول الصفاتية، وإن كانوا يختلفون في بيان حقيقة النور. قال شيخ الإسلام ~ ((فإن المشبهة يقولون إنه نور كالشمس والله تعالى ﴿ 1
2 3 ا ﴾ فإنه ليس كشيء من الأنوار كما أن ذاته ليست كشيء من الذوات))[2]. وقال ~ ((لكن هنا غلط في النقل، وهو إضافة هذا القول إلى المشبهة. فإن هذا من أقوال الجهمية المعطلة أيضًا كالمريسي، فإنه كان يقول إنه نور وهو كبير الجهمية))[3]. وإن كان الرازي ((قصدُه بالمشبهة مَن أثبت أن الله نور حقيقةً، فالْمُثْبِتَة للصفات كلهم عنده مشبهة، وهذه لغة الجهمية المحضة يُسَمُّون كلَّ من أثبت الصفات مُشَبِّهًا))[4]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن الصفاتية كلهم يثبتون النور صفة لله حقيقةً، بل كبار أسلاف الرازي كـ((ابن كلاب والأشعري ... ذكرَا أن نفي كونه نورًا في نفسه هو

---

(١) كما سبق نقلها من مجموع الفتاوى

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥

قول الجهمية والمعتزلة، وأنهما أثبتا أنه نورٌ، وقرّرا ذلك هما وأكابرُ أصحابهما))[١]. قال شيخ الإسلام ~ ((بل جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية وجمهور الصفاتية من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم، وهو قول أبي سعيد ابن كلاب ذكره في الصفات ورَدَّ على الجهمية تأويلَ اسمِ النور، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية، الشيخ الأول. وحكاه عنه أبو بكر ابنُ فورك في كتاب "مقالات ابن كلاب والأشعري" ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذمومين باتفاقٍ. وهو أيضًا قول أبي الحسن الأشعرى ذكره في الموجز))[٢]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن ما ذكره الرازي من أنه "لو كان كونه تعالى نور السموات والأرض بمعنى الضوء المحسوس، لوجب أن لا يكون في شيء من السموات والأرض ظلمة البتة، لأنه تعالى دائم لا يزال ولا يزول" **حجةٌ عليه،** لأنه يوافق ظاهر الحديث إذ كان الله يحجب نورَ وجهِه بحجابه ((عن خلقه كما قال في الحديث «حجابه النور أو النار لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه»[٣]))[٤] ((فأخبر أنه حجب عن المخلوقات بحجابه النور أن تدركها سبحاتُ وجهه، وأنه لو كشف ذلك الحجاب لأحرقت سبحات وجهه ما أدركه بصره من خلقه. فهذا الحجاب عن إحراق السبحات يبين ما يرد في هذا المقام))[٥]. فـ((كونه نوراً أو له نور لا يوجب ظهورَ ذلك لكل أحد، فإنه يحتجب عن العباد))[٦].

(١) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥-٣٩٦
(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٩
(٣) سبق تخريجه
(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٥
(٥) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٦
(٦) بيان تلبيس الجهمية ٨/٦٩

الوجه الرابع : بيانه ~ أن هذا الاحتمال –وهو زوال كل ظلمة لوجود نور الله- إنما يلزمُ الجهميةَ القدماء القائلين بأن الله نور وفي كل مكان. قال شيخ الإسلام ~ ((فهو نور السموات والأرض، ولا يجب أن يزول كل ظلمة لأنه نفسه لم يحِلَّ في المخلوقات، وإنما يلزم هذا الجهمية الذين يقولون إنه في كل مكان...أما أهل السنة الذين يقولون إنه فوق العرش فلا يلزمهم ذلك))(١)

الوجه الخامس : ((أن هذا بعينه يرد في تفسيرهم حيث قالوا : منوِّر السموات والأرض بمعنى المصلح وهادي السموات والأرض. فإن ذلك يستلزم على قياس قولهم أن لا يكون فيهما شيء من الضلالة أو الظلم والفساد، فما قلته في هذا يقال في ذلك))(٢)

الوجه السادس : ((أن في تمام الحديث «ولك الحمد أنت ملك السموات والأرض ومن فيهن»، ومعلوم أن كونه ملكاً لا ينافي أن يكون من عباده من جعلهم ملوكاً، ويكون ملكهم من ملكه، لا بمعنى أنه بعضُه، لكن بمعنى أنه بقدرتِه وملكِه حصل ملك العبد، وكذلك الرب والقيوم.

وكذلك إذا كان هو نور السموات والأرض لم يمنع أن يكون غيرُه من المخلوقات نوراً وله نور، إذا كان ذلك من نوره بمعنى أنه بنوره حصل ذلك))(٣)

(١) بيان تلبيس الجهمية ٨/٦٩-٧٠

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/٦٩ بتصرف يسير

(٣) بيان تلبيس الجهمية ٨/٦٩

المطلب الخامس : قولهم : النور ضد الظلمة وجَلَّ الحق أن يكون له ضد

وقد أورد هذه الشبهة قبل الرازيِّ الخطابيُّ كما نقل عنه البيهقي في الأسماء والصفات. قال الخطابي ((ولا يجوز أن يتوهم أن الله سبحانه وتعالى نور من الأنوار فإن النور تضاده الظلمة وتعاقبه فتزيله ، وتعالى الله أن يكون له ضد أو ند))(١)

قد بيّن شيخ الإسلام ~ أن منشأ هذه الشبهة هو الخلط وعدم التمييز بين أنواع الضد في حق الله تعالى، فإن الضد قد يراد به شيئان —كما بيَّن ذلك شيخ الإسلام-؛

أحدهما : قد يراد بالضد ((**ما يمنع ثبوت الآخر** كما يقال في الأعراض المتضادة مثل السواد والبياض، ويقول الناس الضدان لا يجتمعان ويمتنع اجتماع الضدين. وهذا التضاد عند كثير من الناس لا يكون إلا في الأعراض. وأما الأعيان فلا تضاد فيها، فيمتنع عند هذا أن يقال لله ضدٌّ أو ليس له ضد. ومنهم من يقول يتصور التضاد فيها والله تعالى ليس له ضد يمنع ثبوته ووجوده بلا ريب، بل هو القاهر الغالب الذي لا يُغلب))(٢).

والثاني : ((وقد يراد بالضد المعارض لأمره وحكمه وإن لم يكن مانعًا من وجود ذاته، كما قال النبي > «من حالَتْ شفاعتُه دون حد من حدود الله فقد ضادَّ الله في أمره» رواه أبو داود(٣). وتسمية المخالف لأمره وحكمه ضدًا كتسميته عدوًا. وبهذا الاعتبار فالمعادون المضادون لله كثيرون))(٤).

وبيَّن شيخ الإسلام أن الضد الذي يقصده صاحب الشبهة لا يدخل في النوع الأول ولا النوع الثاني، وإنما من النوع الآخر وهو ضدُّ صفةٍ من صفات الله لا الضد الذي يمنع وجود الله. قال شيخ الإسلام ~ ((وأما قوله "النور ضد الظلمة وجل الحق أن يكون له

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ١/٢٠١

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٤

(٣) في سننه [كتاب القضاء، باب في الرجل يعين على خصومة من غير أن يعلم أمرها، رقم ٣٥٩٧]، صححه الألباني [الصحيحة ١/٧٩٨، رقم ٤٣٧]

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٤-٣٨٥

ضد"، فيقال له : والحي ضد الميت والعليم ضد الجاهل والسميع والبصير والذي يتكلم ضد الأصم الأعمى الأبكم وهكذا سائر ما سُمِّيَ الله به من الأسماء لها أضداد، وهو منزه عن أن يُسَمَّى بأضدادها فجل الله أن يكون ميتًا أو عاجزًا أو فقيرًا ونحو ذلك. وأما وجود مخلوق له موصوف بضد صفته مثل وجود الميت والجاهل والفقير والظالم فهذا كثير، بل غالب أسمائه لها أضداد موجودة في الموجودين.

ولا يقال لأولئك أنهم أضداد الله، ولكن يقال أنهم موصوفون بضد صفات الله. فإن التضاد بين الصفات إنما يكون في المحل الواحد لا في محلَّيْنِ، فمن كان موصوفًا بالموت ضادَتْهُ الحياةُ، ومن كان موصوفًا بالحياة ضاده الموتُ. والله سبحانه يمتنع أن يكون ظلمةً أو موصوفًا بالظلمة كما يمتنع أن يكون ميتًا أو موصوفًا بالموت))(١)

وقال ~ ((فهذا المعترض(٢) أخذ لفظ "الضد" بالاشتراك و لم يميز بين الضد الذي يضاد ثبوته ثبوت الحق وصفاته وأفعاله وبين أن يكون في مخلوقاته ما هو موصوف بضد صفاته وبين ما يضاده في أمره ونهيه. فالضد الأول هو الممتنع وأما الآخران فوجودهما كثير، لكن لا يقال إنه ضد لله، فإن المتصف بضد صفاته لم يضاده.

والذين قالوا "النور ضد الظلمة" قالوا يمتنع اجتماعهما في عين واحدة، لم يقولوا أنه يمتنع أن يكون شيء موصوفًا بأنه نور وشيء آخر موصوفًا بأنه ظلمة. فليتدبر العاقل هذا التعطيل والتخليط))(٣)

(١) يعني الرازي

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٥-٣٨٦

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٦

المطلب السادس : قولهم : إن الأجسام متماثلة وهي مختلفة في الضوء والظلمة، فيكون الضوء عرضًا قائمًا بالأجسام، والعرض يمتنع أن يكون إلهاً

القصد من هذه الشبهة أن النور إنما يكون في الأعراض لا في الذوات الموصوفة القائمة بنفسها. فإذا كان الأمر كذلك فالله لا يكون نوراً فإن الله ليس عرضاً من الأعراض.

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الشبهة ببيان أن النور لا يطلق فقط على الأعراض القائمة بالذوات أو بالموصوفات. بل النور كذلك يُطلق على الذوات القائمة بنفسها. قال ~ ((لا نزاع في أن الضوء الذي هو عرض قائم بالأجسام يسمّى نوراً مثل شعاع الشمس المنبسط على الأرض، وكذلك ضوء القمر المنبسط على الأرض، وكذلك نور النار –كالسراج- القائم بالجدران. **لكن النور يقال للعرض ويقال للجسم أيضاً**، فإن نفس النار تُسمَّى نوراً، فإنه إذا سُمِّي ضوء النار الذي يكون على الأرض والحيطان نوراً، فالنار الخارجية من الفتيلة –وهو جسم قائم بنفسه- أولى أن يكون نوراً. قال الله تعالى ﴿ هُوَ ٱلَّذِى © ٱلشَّمْسَ ضِيَآءً وَٱلْقَمَرَ نُورًا ﴾))[1] فَسمّى هذا ضياءً وهذا نوراً، مع العلم بأنه يقال : ضياء الشمس ويقال : نور القمر. **فعُلم أن الاسم يتناول الجسم وتناول العرض. فعُلم أن اسم النور في حق الخالق وحق المخلوق، يقال للموصوف القائم بنفسه ويقال للصفة القائمة به**، ويقال لما يحصل لغيره من نوره كالأشعة المنعكسة. وقوله تعالى ﴿ z y { | ﴾ يتناول الأقسام الثلاثة، فإنه أخبر أنه نور، وأخبر أن له نوراً، وأخبر أنه كمشكاة فيها مصباح. ومعلوم أن المصباح الذي في المشكاة له نور يقوم به، ونور منبسط على ما يصل إليه من الأرض والجدران))[2]

(١) سورة يونس: ٥

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٨/٧٤-٧٦

المطلب السابع : استدلالهم بقول بعض المفسرين في قوله تعالى ﴿ y z { | ﴾ أي هادي أهل السموات والأرض أو منوِّر السموات بالكواكب أو مُصلح لأهل السموات والأرض، وتأويل النور قد روي عن ابن عباس وأنس رضي الله عنهما وسالم ~

قال المعترض ((وقوله ﴿ y z { | ﴾ قال المفسرون يعني : هادي أهل السماوات والأرض **وهو ضعيف**، لأن ذكر الهادي بعده يكون تكرارًا، و**قيل** : منوِّر السماوات بالكواكب، و**قيل** : بالادلة والحجج الباهرة... **والتأويل مروي عن ابن عباس وأنس وسالم، وهذا يبطل دعواه أن التأويل يبطل الظاهر ولم ينقل عن السلف**))(١)

وقد أجاب شيخ الإسلام ~ عن هذه الدعوى من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن أقوال السلف المنقولة في كتب التفسير لا بد من تحقيق صحتها، وما نُقل عن ابن عباس في تأويل النور لم يثبت. قال شيخ الإسلام ~ ((وأما ما ذكره من الأقوال فلا ريب أن للناس فيها من الأقوال أكثر مما ذكره، والموجود بأيدي الأمة من الروايات الصادقة والكاذبة والآراء المصيبة والمخطئة لا يحصيه إلا الله. والكلام في تفسير أسماء الله وصفاته وكلامه فيه من الغث والسمين ما لا يحصيه إلا ربُّ العالمين. وإنما الشأن في الحق والعلم والدين. و...العلم ما قام عليه الدليل والنافع منه ما جاء به الرسول، فالشأن في أن نقول علمًا وهو النقل المصدَّق والبحث المحقَّق، فإن ما سوى ذلك وإن زخرف مثله بعض الناس خزف مزوق وإلا فباطل مطلق مثل ما ذكره في هذه الآية وغيرها...

(١) كما نقله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى ٦/٣٧٤

وهذا التفسير قد قاله طائفة من المفسرين، **وأما كونه ثابتًا عن ابن عباس أو غيره فهذا مما لم نثبته.** ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيءٌ كثير من رواية الكلبي[1] عن أبي صالح[2] وغيره. فلا بد من تصحيح النقل لتقوم الحجة))[3]، وقال ~ في موضع آخر ((وهؤلاء المفسرون للقرآن والأسماء الحسنى قدوتُهم في تفسيره أنه "هادي" هو ما نقلوه عن ابن عباس، وهذا إنما هو مأخوذ من تفسير الوالبي علي بن أبي طلحة[4] الذي رواه عبدالله بن صالح[5] عن معاوية بن صالح[6] عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس ... يقول : "الله سبحانه هادي أهل السموات والأرض..."، فكلهم على هذه الرواية يعتمد...

---

(١) وهو محمد بن السائب بن بشر الكلبي أبو النضر الكوفي، صاحب التفسير، توفي سنة ١٤٦هـ، قال البخاري ((تركه يحيى بن سعيد وابن مهدي))، وقال الحافظ ((متهم بالكذب ورمي بالرفض)) [انظر التاريخ الكبير ١/١١١، والجرح والتعديل ٧/٢٧٠ وتقريب التهذيب ٤٨٧]

(٢) هو باذام أبو صالح مولى أم هانئ بنت أبي طالب، من الطبقة الوسطى من التابعين، قال فيه الحافظ ابن حجر ((ضعيف مدلس)) [تقريب التهذيب ١٦٣]. وعن الثوري : قال الكلبي : قال لي أبو صالح : كلُّ ما حدَّثْتُكَ كَذِبٌ [تهذيب التهذيب ١/٢١١]

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٨٨-٣٨٩

(٤) علي بن أبي طلحة، أبو الحسن. واسم أبي طلحة : سالم بن مخارق الوالبي، وأعتقه العباس، توفي سنة ١٤٣هـ. قال أبو حاتم ((سمعت دحيما يقول : لم يسمع علي بن أبي طلحة من ابن عباس التفسير))، وقال الحافظ ((أرسل عن ابن عباس ولم يره، ... صدوق قد يخطئ)) [انظر الجرح والتعديل ٦/١٨٨، وميزان الاعتدال ٥/١٦٣ وتقريب التهذيب ٧٩٨، وكشف الظنون ١/٤٦٠، وهدية العارفين ١/٦٦٧]

(٥) عبدالله بن صالح بن محمد بن مسلم الجهني، أبو صالح المصري، كاتب الليث، توفي سنة ٢٢٢هـ. صدوق كثير الغلط، ثبت في كتابه وكانت فيه غفلة. [انظر الجرح والتعديل ٥/٨٦ وتقريب التهذيب ٥١٥]

(٦) هو معاوية بن صالح بن حُدَيْر، أبو عمرو وأبو عبدالرحمن الحمصي، قاضي الأندلس، توفي سنة ١٥٨هـ، صدوق له أوهام [انظر تقريب التهذيب ٩٥٥]

أما ثبوت ألفاظه عن ابن عباس ففيها نظر، لأن الوالبي لم يسمعه من ابن عباس و لم يدركه، بل هو منقطع، وإنما أخذ عن أصحابه))[١]

الوجه الثاني : بيانه ~ تناقضَ المعترض في هذه الدعوى من ثلاثة أوجه؛

أولها : فإنه نقل عن السلف من التأويل ما قد ضعّفه هو نفسُه. قال شيخ الإسلام ~ ((في تناقضه فإنه قال التأويل منقول عن ابن عباس وأنس وسالم...أنه هادي أهل السماوات والأرض وقد ضعَّف ذلك، فإن كان المنقول هو هذا الضعيف فيا خيبة المسعى إذ لم ينقل عن السلف في جميع كلامه إلى هنا، شيئًا عن السلف إلا هذا الذي ضعَّفه وأوهاه...))[٢]

الثاني : أنه نقل عن ابن عباس التأويل بأنه منوِّر السماوات بالكواكب ونقل أيضاً عن ابن عباس في رواية أخرى التأويل بأنه منوِّرها بالشمس والقمر والنجوم. قال ~ ((وإن كان المنقول عن هؤلاء الثلاثة[٣] أنه منوِّر السماوات بالكواكب كان متناقضًا من وجه آخر، وهو أنه قد ذكر فيما بعدُ أن هذا روي عن ابن عباس -في رواية أخرى- وأبي العالية[٤] والحسن[٥] أنه منوِّرها بالشمس والقمر والنجوم. وهذا يوجب أن يكون المنقول

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥/٥٢٠-٥٢١

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٧

(٣) يعني ابن عباس وأنساً رضي الله عنهما وسالماً ~

(٤) وأبو العالية هو رُفَيع بن مِهران، أبو العالية الرياحي البصري، الامام المقرئ الحافظ المفسر. كان مولى مولى لامرأة من بني رياح بن يربوع، ثم من بني تميم. أدرك زمان النبي > وهو شاب، وأسلم في خلافة أبي بكر الصديق، ودخل عليه. وسمع من عمر، وعلي، وأبي، وأبي ذر، وابن مسعود، وعائشة، وأبي موسى، وأبي أيوب، وابن عباس، وزيد بن ثابت، وعدة. توفي سنة ٩٣هـ [انظر التاريخ الكبير للبخاري ٣/٣٢٦ رقم ١١٠٣ وسير أعلام النبلاء ٤/٢٠٧]

(٥) وهو الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد البصري، واسم أبيه يسار مولى زيد بن ثابت الأنصاري، وكانت أم الحسن مولاة لأم سلمة أم المؤمنين المخزومية، ولد ~ لسنتين بقيتا من خلافة عمر، =

المنقول عن ابن عباس والاثنين[1] أولاً غير المنقول عنه في رواية أخرى وعمن ليس معه في الاولى[2]))[3]

الثالث : أن التأويل بأن نوره بالحجج الباهرة والأدلة هو بمعنى تأويل النور بالهادي مع أنه قد ضعّف التأويل بالهادي. قال شيخ الإسلام ~ ((وإن كان نوره بالحجج الباهرة والأدلة كان متناقضًا، فإن هذا هو معنى "الهادي" إذ نصبه للأدلة والحجج هي **من هدايته**، وهو قد ضعَّف هذا القول))[4]

وبهذا ((تبين أنه لم ينقل عن ابن عباس وأنس وسالم إلا القول الذي ضعّفه أو ما يدخل فيه، فإنه إن كان قولهم "الهادي" فقد صرح بضعفه وإن كان مُقِيْمَ الأدلة فهو من معنى الهادي، وإن كان المنوِّر بالكواكب فقد جعله قولاً آخر، وإن كان ما ذكره عن بعض العارفين[5] فهو أيضًا داخل في الهادي. وإذا كان قد اعترف بضعف ما حكاه عن ابن عباس وأنس وسالم لم يكن فيه حجة علينا))[6]، وهو أيضاً قد ((أساء الأدب على السلف إذ يذكر عنهم ما يضعفه وأظهر للناس أن السلف كانوا يتأولون ليحتج بذلك على التأويل

=

وحضر الجمعة مع عثمان، وسمعه يخطب. توفي سنة ١١٠هـ [انظر التاريخ الكبير للبخاري ٢/٢٨٩ رقم ٢٥٠٣ وسير أعلام النبلاء ٤/٥٦٣]

(١) يعني أنساً رضي الله عنه وسالماً ~

(٢) يعني أبا العالية والحسن رحمهما الله

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٧

(٤) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٧-٣٧٨

(٥) قال شيخ الإسلام ~ ((ذكر في آخره إن من كلام العارفين أن النور هو الذى نوَّر قلوب الصادقين بتوحيده وأسرار المحبين بتأييده، وأحيا قلوب العارفين بنور معرفته. وهذا هو معنى الهادي)) [مجموع الفتاوى ٦/٣٧٦]

(٦) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٨

في الجملة، وهو قد اعترف بضعف هذا التأويل ومن احتج بحجة وقد ضعَّفها وهو لا يعلم أنه ضعَّفها فقد رمى نفسه بسهمه، ومن رمى بسهم البغي صرع به ﴿ e f g h i ﴾[1]))[2]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن هذا التأويل عن بعض المفسرين إنما قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافًا لم يذكروه في تفسير نور مطلق. قال شيخ الإسلام ~ ((ثم نقول هذا القول الذى قاله بعض المفسرين في قوله ﴿ y z { | ﴾ أي هادي أهل السماوات والأرض لا يضرنا ولا يخالف ما قلناه، فإنهم قالوه في تفسير الآية التي ذكر النور فيها مضافًا لم يذكروه في تفسير نورٍ مُطْلَقٍ كما ادَّعيتَ أنتَ من ورود الحديث به. فأين هذا من هذا))[3]

الوجه الرابع : بيانه أن قول من قال من السلف هادي أهل السماوات والأرض لم يكن على سبيل الحصر، فلا ينفي إثبات صفة النور، بل قد ثبت عن السلف –وهو ابن عباس وابن مسعود- إثبات صفة النور. قال شيخ الإسلام ~ ((ثم قول من قال من السلف هادي أهل السماوات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نورًا، فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعضَ صفات المفسَّر من الأسماء أو بعض أنواعه ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمَّى. بل قد يكونان متلازمين ولا دخول لبقية الأنواع فيه.

وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومن تدبره عَلِمَ أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة. مثال ذلك قول بعضهم في "الصراط المستقيم" أنه الإسلام، وقول آخر : أنه القرآن، وقول آخر : أنه السنة

(١) سورة البقرة: ٢٥٨

(٢) مجموع الفتاوى ٦/٣٧٨

(٣) مجموع الفتاوى ٦/٣٩٠

ومثال الثاني: قوله تعالى ﴿ ; < = > ? @ A B ﴾[1] فذكر منهم صنفًا من الأصناف، والعبد يعم الجميع فالظالم لنفسه المخل ببعض الواجب والمقتصد القائم به والسابق المتقرب بالنوافل بعد الفرائض. وكل من الناس يدخل في هذا بحسب طريقه في التفسير والترجمة ببيان النوع والجنس ليقرب الفهم على المخاطب كما لو قال الأعجمي: ما الخبز؟ فقيل له هذا وأُشيرَ إلى الرغيف، فالغرض الجنس لا هذا "الشخص"[2]. فهكذا تفسير كثير من السلف وهو من جنس التعليم.

فقول من قال ﴿ y z { | ﴾ هادي أهل السماوات والأرض كلام صحيح، فإن من معاني كونه نور السماوات والأرض أن يكون هاديًا لهم. أما أنهم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم. وأما أنهم أرادوا ذلك فقد ثبت عن ابن مسعود أنه قال ((إن ربكم ليس عنده ليل ولا نهار نور السماوات من نور وجهه))[3]...))[4]

(١) سورة فاطر: ٣٢

(٢) هكذا في المطبوع، ولعل الصواب "لا هذا الرغيف"، لأن الغرض هو جنس الخبز لا الرغيف بعينه، وإنما أُشيرَ إلى الرغيف على سبيل المثال والتعليم لا على سبيل الحصر. والله أعلم بالصواب.

(٣) رواه الطبراني في المعجم الكبير [٢٠٠/٩، رقم ٨٨٨٦] من طريق حماد بن سلمة عن أبي عبدالسلام عن عبدالله بن مكرز أو عبيدالله بن مكرز عن ابن مسعود، قال الهيثمي ((رواه الطبراني في الكبير وفيه أبو عبدالسلام، قال أبو حاتم: مجهول [الجرح والتعديل ٤٠٦/٩، رقم ١٩٥٢]. وقد ذكره ابن حبان في الثقات [٥٦٣/٥]، وعبد الله بن مكرز أو عبيد الله -على الشك- لم أر من ذكره)) [بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ٢٦٠/١، رقم ٢٨٢]. ورواه البيهقي في الأسماء والصفات إلا أنه قال عن أيوب بن عبدالله المكرز. وقال البيهقي ((هذا موقوف وراويه غير معروف)) [الأسماء والصفات ١١٢/٢، رقم ٦٧٤]

(٤) مجموع الفتاوى ٣٩٠/٦-٣٩١

وقال ~ في موضع آخر ((وإذا كان لفظُه قولَ ابن عباس[١] فليس مقصود ابن عباس بذلك أن الله هو نفسه ليس بنور، وأنه لا نور له، فإنه **قد ثبت بالروايات الثابتة** عن ابن عباس إثبات النور لله تعالى كقوله في حديث عكرمة لما سأله عن قوله ﴿ 5 6

7 ﴾[٢]، فقال "ويحك، ذاك نوره الذي هو نوره، إذا تجلى بنوره لم يدركه شيء"[٣]. وابن عباس هو الراوي في الصحيحين عن النبي > أنه قال «اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، **وأنت نور السماوات والأرض ومن فيهن،**

(١) يعني على فرض أن تفسير النور بالهادي ثابت عن ابن عباس

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣

(٣) رواه الترمذي في سننه [كتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة النجم، رقم ٣٢٧٩]، قال أبو عيسى الترمذي ((هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه)). وفي إسناده الحكم بن أبان، قال ابن خزيمة : تكلم أهل المعرفة بالحديث في الاحتجاج بخبره. والحديث ضعّفه الألباني، قال ((إسناده ضعيف، ورجاله ثقات، لكن الحكم بن أبان فيه ضعف من قبل حفظه)) [ظلال الجنة ١/١٩٠، رقم ٤٣٧ وانظر ضعيف سنن الترمذي ٣٥٤ رقم ٣٢٧٩]،. وضعّف الحكم بن أبان بعضُ الأئمة كابن المبارك حيث قال : الحكم بن أبان وأيوب بن سويد وحسم بن مصك؛ ارم بهؤلاء. وكذا ابن عدي حيث قال : الحكم بن أبان فيه ضعف. [انظر تهذيب التهذيب ١/٤٦١-٤٦٢]. وقال الحافظ في الحكم بن أبان ((صدوق له أوهام)) [تقريب التهذيب ٢٦١]

إلا أن الحكم بن أبان قد وثَّقه جمع من أئمة الجرح والتعديل. قال ابن معين والنسائي : ثقة، وقال أبو زرعة : صالح، وقال العجلي : ثقة صاحب السنة، وقال سفيان بن عيينة : أثبت عدن، فلم أر مثل الحكم بن أبان [انظر تهذيب التهذيب ١/٤٦١-٤٦٢]. وأما التضعيف فإن ابن المبارك وابن عدي لم يذكرا الجرح مفسراً، فتعديل الأئمة للحكم بن أبان مقدم على الجرح غير المفسر. والله أعلم، لذا صحح الحديث شيخ الإسلام ابن تيمية كما تقدم حيث قال ((فإنه **قد ثبت بالروايات الثابتة**))

وأنت قيام السموات والأرض ومن فيهن»[١] ... ولكن عادة السلف من الصحابة والتابعين كل منهم يذكر في تفسير الآية أو الاسم بعض معانيه التي يصلح للسائل))[٢]

الوجه الخامس : بيانه أن تفسير "نور السموات والأرض" بـــ "هادي السموات والأرض" لا يتأتى مع قوله > «اللهم لك الحمد أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن، **وأنت نور السماوات والأرض ومن فيهن**، وأنت قيام السموات والأرض ومن فيهن»[٣]. قال شيخ الإسلام ~ ((ومعلوم أنه لو لم يكن النور إلا الهادي لكانت الهداية مختصة بالحيوانات، فأما الأرض نفسها فلا توصف بهدًى. والحديث صريح بأنه نور السموات والأرض ومن فيهن، وأيضاً فوصفه بأنه القيم والرب، وفرقٌ بين ذلك وبين النور))[٤]

وأما تأويل نور السموات والأرض بمصلح السموات والأرض –كما نقله الرازي[٥]- فباطل، قال شيخ الإسلام ~ ((قد ثبت في الصحيحين عن ابن عباس أن النبي > كان يقول إذا قام من الليل «اللهم لك الحمد أنت نور السماوات والأرض

(١) سبق تخريجه

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٥٢٢-٥٢٤

(٣) سبق تخريجه

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥/٥٢٣

(٥) قال الرازي في أساس التقديس ((أنه ورد في القرآن أنه تعالى نور السماوات والأرض، وأن كل عاقل يعلم بالبديهة : أن إله العالم ليس هو هذا الشيء المنبسط على الجدران والحيطان وليس هو هذا النور الفائض من جرم الشمس والقمر والنار؛ فلا بد لكل واحد منا من أن يفسر قوله تعالى ﴿ z y | } ﴾ بأنه منور السموات والأرض أو بأنه هاد لأهل السموات والأرض أو **بأنه مصلح السموات والأرض** وكل ذلك تأويل)) [أساس التقديس ١٠٥]

ومن فيهن، ولك الحمد **أنت رب السماوات والأرض ومن فيهن**، ولك الحمد أنت قيم السماوات والأرض ومن فيهن»[1]

وهذا يقتضي أن كون نور السموات والأرض أمر مغاير لكونه رب ذلك وقيِّمه. ومن المعلوم أن إصلاح ذلك وهدايته وجعْله نيِّراً هو داخل في كونه ربَّه وقيِّمَه. فعُلم أن معنى كونه نور السموات والأرض غير ذلك))[2]

(١) سبق تخريجه

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥/٤٨٧-٤٨٨

المبحث الثاني : الشبهات المتعلقة بصفة العلم وأجوبته ~ عنها،

وفيه تمهيد ومطلبان

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة العلم ومجمل عقيدة المعطلة في صفة العلم

أولاً : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة العلم

يعتقد أهل السنة بأن ((العلم صفةٌ لله عز وجل، بها يدرك جميع المعلومات على ما هي به، فلا يخفى عليه منها شيء))[١]، ويتجلى هذا المعتقد في النقاط التالية؛

أولاً : أن علم الله قديم –وصفاته الذاتية كلها كذالك[٢]- كما أن ذاته قديمة. قال شيخ الإسلام –عند كلامه عن المضافات إلى الله، وذكر أقساماً ثلاثة، أولها إضافة الصفة إلى الموصوف كقوله تعالى ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ ﴾[٣] وثانيها إضافة المخلوقات إلى الله كقوله ﴿ R S T U V W X ﴾[٤]-؛ قال ~ ((فهذا القسم [أي القسم الثاني] لا خلاف بين المسلمين في أنه مخلوق، كما أن القسم الأول لم يختلف أهل السنة والجماعة في **أنه قديم** وغير مخلوق... وخالفهم بعضُهم في قِدَم العلم وأثبت بعضهم حدوثه[٥]))[٦]. وقال في موضع آخر مبيِّناً مَواقِفَ الصفاتية في قدم الصفات ((ثم من هؤلاء الصفاتية من لا يقول في الصفات أنها قديمة بل يقول الرب بصفاته قديم، ومنهم من يقول

---

(١) شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس ٩١

(٢) وصفة العلم صفة ذاتية وليست ذاتيةً محضةً، فنوعها قديم وآحادها تتجدد –كما سيأتي بيانه-

(٣) سورة البقرة: ٢٥٥

(٤) سورة الشمس: ١٣

(٥) يشير ~ إلى مذهب الجهمية ومن وافقهم من المعطلة الذين أثبتوا لله علوماً حادثةً –كما سيأتي بيانه-

(٦) مجموع الفتاوى ١٤٥/٦

: هو قديم وصفته قديمة ولا يقول هو وصفاته قديمان، ومنهم من يقول : هو وصفاته قديمان، ولكن يقول : ذلك لا يقتضي مشاركة الصفة له في شيء من خصائصه، فإن القدم ليس من خصائص الذات المجردة، بل من خصائص الذات الموصوفة بصفات، وإلا فالذات المجردة لا وجود لها عندهم فضلاً عن أن تختص بالقدم.

وقد يقولون الذات متصفة بالقدم والصفات متصفة بالقدم، وليست الصفات إلهًا ولا ربًّا كما أن النبي محدث وصفاته محدثة وليست صفاته نبيًّا))[1].

ومعنى ذلك أنهم جميعاً يثبتون قِدم الصفات استقلالاً، أو مع الذات، أو تابعة لها

وقال السفاريني ~ ((صفاته سبحانه وتعالى الذاتية والعقلية والخبرية —كذاته عزَّ شأنُه- قديمةٌ لا ابتداءَ لوجودها ولا انتهاء، إذ لو كانت حادثةً لاحتاجتْ إلى محدِث، تعالَتْ ذاتُه المقدسة وصفاتُه المعظمة عن ذلك. فإن حقيقة ذاته مخالفة سائر الحقائق وكذلك صفاته تعالى)) [2]

ثانياً : أن العلم أمر زائد على الذات باعتبار أن الصفات معنى آخر لمعنى الذات. وإلا فإن الذات المجردة عن الصفات لا وجود لها. قال شيخ الإسلام ~ ((واسم "الله" إذا قيل : الحمد لله، أو قيل : بسم الله، يتناول ذاتَه وصفاتِه، لا يتناول ذاتًا مجردةً عن الصفات ولا صفاتٍ مجردةً عن الذات. وقد نص أئمة السنة كأحمد وغيره على أن صفاته داخلةٌ في مسمى أسمائه، فلا يقال : إن علم الله وقدرته زائدة عليه. لكن من أهل الاثبات من قال أنها زائدة على الذات، وهذا إذا أريد به أنها زائدة على ما أثبته أهل النفي من الذات المجردة فهو صحيح. فإن أولئك قصروا في الإثبات فزاد هذا عليهم وقال : الرب له صفات زائدة على ما علمتموه.

وإن أراد أنها زائدة على الذات الموجودة في نفس الأمر فهو كلام متناقض لأنه ليس في نفس الأمر ذات مجردة حتى يقال أن الصفات زائدة عليها، بل لا يمكن وجود الذات إلا

---

(١) مجموع الفتاوى ٧٠/٣

(٢) لوامع الأنوار البهية ١١٦/١

بما به تَصِيْرُ ذاتًا من الصفات، ولا يمكن وجود الصفات إلا بما به تصير صفات من الذات. فتخيُّل وجود أحدهما دون الآخر ثم زيادة الآخر عليه تخيل باطل))[١]

ثالثاً : أن علم الله عامٌّ يتعلق أزلاً بجميع المعلومات من الواجبات والجائزات والمستحيلات، فيعلم ذاته وصفاته[٢]وجميع الأحكام الواجبات، ويعلم جميع الممكنات بكلياتها وجزئياتها سواء قبل وجودها أو حين وجودها أو بعد وجودها. وقد حفل القرآن الكريم بالآيات الكثيرة الدالة على عموم علمه، ومنها قوله تعالى ﴿ وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[٣]وقوله ﴿ ç è é ê ë شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[٤].

قال شيخ الإسلام ((كل ما أخبر الله به قبل كونه فقد علمه قبل كونه، وهو سبحانه يعلم ما كان وما يكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون))[٥]

وقد تضافرت الأدلة في إثبات صفة العلم لله نقلاً وعقلاً.

فأما **الأدلة النقلية** من الكتاب فكثيرة جداً لا تكاد تحصى، منها قوله تعالى ﴿ L M N O P Q R S T U V ﴾[٦]وقوله ﴿وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[٧] وقوله ﴿ ç è é ê ë شَيْءٍ عِلْمًا ﴾[٨]وقوله ﴿ f

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٠٦/٦

(٢) قال شيخ الإسلام ~ ((فان علم الله وسع كل شيء كما قال ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً ´ ﴾ [سورة غافر: ٧] والله يعلم نفسه ويعلم ما كان وما لم يكن)) [مجموع الفتاوى ٥٨٤/٦]

(٣) سورة الأنعام: ٨٠

(٤) سورة الطلاق: ١٢

(٥) رسالة في تحقيق مسألة علم الله، وهي ضمن جامع الرسائل ١٨٣/١، وانظر مجموع الفتاوى ٤٤٩/٨

(٦) سورة آل عمران: ٥

(٧) سورة الأنعام: ٨٠

(٨) سورة الطلاق: ١٢

g ﴾[1] وقوله ﴿ ç è é ê ë ﴾[2] وقوله ﴿عَـٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَـٰدَةِ ﴾[3]
وقوله ﴿ B C D E F G ﴾[4] وقوله ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾[5] وقوله
وقوله ﴿ © ٱللَّهَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴾[6] وقوله ﴿ z { | } ~ مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَإِذْ
أَنتُمْ أَجِنَّةٌ فِى بُطُونِ أُمَّهَـٰتِكُمْ ﴾[7] وقوله ﴿ $ % & ' ( ) * + , - .
/ ﴾[8] وقوله ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلسَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَىٰهَا ۖ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ رَبِّى ۖ لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَآ إِلَّا هُوَ ۚ
ثَقُلَتْ فِى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ لَا تَأْتِيكُمْ إِلَّا بَغْتَةً ۗ يَسْـَٔلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِىٌّ à â إِنَّمَا عِلْمُهَا عِندَ ٱللَّهِ
ç è é ê ë ﴾[9]

وأما الأدلة من السنة فكثيرة أيضاً، منها :

- قوله > «اللهم إني أسْتخيرك **بعلمك** وأستقدرك بقدرتك وأسألك من فضلك العظيم فإنّك تقدر ولا أقدر وتعلم ولا أعلم وأنت **علّام** الغيوب»[10]

---

(١) سورة النساء: ١٦٦

(٢) سورة الملك: ٢٦

(٣) سورة الأنعام: ٧٣

(٤) سورة غافر: ١٩

(٥) سورة البقرة: ٢٩

(٦)سورة آل عمران: ١١٩

(٧) سورة النجم: ٣٢

(٨) سورة ق: ١٦

(٩) سورة الأعراف: ١٨٧

(١٠) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الصلاة، أبواب التطوع، باب ما جاء في التطوع مثنى مثنى، برقم ١١٦٢]

- وقوله > «مفتاح الغيب خمس لا يعلمها إلا الله لا يعلم أحدٌ ما يكون في غد ولا يعلم أحد ما يكون في الأرحام ولا تعلم نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأيِّ أرض تموت وما يدري أحد مَتَى يجيء المطَر»(١)
- وقوله > «فقال الخَضِرُ يا موسى ما نقص علمِي وعلمُك من علم الله إلا كنقرة هذا العصفور في البحر»(٢)

وأما **الأدلة العقلية،** فقد أورد شيخ الإسلام ~ جملةً من الأدلة النقلية الدالة على صفة العلم لله تعالى. وهذه الأدلة على قسمين؛

أولاً : دليل الخلق على العلم (دليل الاختيار ودليل الإتقان)

بيَّن ~ أن هذا الدليل قد دل عليه قولُه تعالى ﴿ , - . / 0 1 2 ﴾(٣). فقال ~ «والمسلمون يعلمون أن الله عالم بالأشياء قبل كونها بعلمه القديم الأزلي الذي هو من لوازم نفسه المقدسة، لم يستفِدْ علمُه بها منها، ﴿ , - . / 0 1 2 ﴾ فقد دلَّتْ هذه الآيةُ على وجوب علمه بالأشياء من وجوه انتظمتِ البراهينُ المذكورة لأهل النظر والاستدلال القياسي العقلي من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم.

أحدها : أنه خالق لها والخلق هو الإبداع بتقدير، وذلك يتضمن تقديرَها في العلم قبل تكوُّنِها في الخارج

الثاني : أن ذلك مستلزم للإرادة والمشيئة، والإرادة مستلزمة **لتصور المراد** والشعور به. وهذه الطريقة المشهورة عند أكثر أهل الكلام.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب الاستسقاء، بَاب لا يدري متى يجيء المطَر إلا الله، برقم ١٠٣٩]

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه [كتاب العلم، باب ما يستحب للعالم إذا سئل أيُّ الناس أعلمُ فيكل العلم إلى الله، برقم ١٢٢]

(٣) سورة الملك: ١٤

الثالث : أنها صادرة عنه وهو سببها التام، والعلم بأصل الأمر وسببِه يوجب العلم بالفرع المُسَبَّب. فعلمه بنفسه مستلزم العلم بكل ما يصدر عنه

الرابع : أنه في نفسه لطيفٌ يدرك الدقيق، خبيرٌ يدرك الخفي، وهذا هو مقتضَى العلم بالأشياء. فيجب وجود المقتضَى لوجود السبب التام. فهو في علمه بالأشياء مستغنٍ بنفسه عنها كما هو غني بنفسه في جميع صفاته. ثم إذا رأى الأشياء بعد وجودها وسمع كلام عباده ونحو ذلك فإنما يدرك ما أبدع وما خلق وما هو مفتقر إليه ومحتاج من جميع وجوهه، لم يحتج في علمه وإدراكه إلى غيره ألبتة. فلا يجوز القولُ بأن علمه بالأشياء استفاده من نفس الأشياء الثابتة الغنية في ثبوتها عنه))(١)

فهذه الأوجه الأربعة هي من لوازم إيجاده للأشياء لاستحالة إيجاده للأشياء مع الجهل. وقد ذكر شيخ الإسلام في موطن آخر وجهاً آخرَ يدل على اقتضاء الخلق للعلم وهو دليل الإتقان. قال ~ :

(([الخامس] : إن المخلوقات فيها من الإحكام والإتقان ما يستلزم عِلْمَ الفاعل لها، لأن الفعل المُحكَم المُتْقَن يمتنع صدوره عن غير عالم))(٢)

وهذه الأوجه الخمسة مرجعها إلى دليلين؛ هما دليل الاختيار ودليل الإتقان كما لخّصه شيخ الإسلام في موطن آخر حيث قال ((والخلق أيضًا يستلزم العلم كما قال تعالى ﴿ , - . / 0 1 2 ﴾ وذلك من جهة :

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/٢١١.

وقد دل قوله تعالى﴿ 0 1 2 ﴾ أيضاً على صفة العلم من وجه آخر كما بينه شيخ الإسلام في قوله ((وقد قال في سورة الملك ﴿ 0 1 2 ﴾ وهو بيان ما في المخلوقات من لطف الحكمة التي تتضمن إيصالَ الأمور إلى غاياتها بألطف الوجوه كما قال يوسف عليه السلام ﴿إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَآءُ﴾ [سورة يوسف: ١٠٠]، وهذا يستلزم العلم بالغاية المقصودة والعلم بالطريق الموصل وكذلك الخبرة)) [مجموع الفتاوى ١٦/٣٥٤-٣٥٥]

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ٦٥

[أولاً][١] أن الخلق يستلزم الإرادة فإنَّ فعل الشيء على صفة مخصوصة ومقدار مخصوص دون ما هو خلاف ذلك لا يكون إلا بإرادة تخصص هذا عن ذاك. والإرادة تستلزم العلم، فلا يريد المريدُ إلا ما شعر به وتصور في نفسه والإرادة بدون الشعور ممتنعة.

[ثانياً][٢] وأيضًا فنفس الخلق خلْق الإنسان هو فِعْلٌ لهذا الإنسان الذي هو من عجائب المخلوقات، وفيه من الإحكام والإتقان ما قد بهر العقول. والفعل المحكم المتقن لا يكون إلا من عالم بما فعل وهذا معلوم بالضرورة.

فالخلق يدل على العلم من هذا الوجه ومن هذا الوجه))[٣]

وبيَّن ~ كذلك أن هذه الأدلة التي هي من مقتضيات إيجاده للأشياء مشهورةٌ عند نظار المسلمين أولهم وآخرهم، وهو دليل الخلق على العلم. قال ~ تعليقاً على الدليل الذي ذكره الأصفهاني[٤] على علم الله تعالى ((وأما قوله : "والدليل على علمه إيجادُه الأشياءَ لاستحالة إيجاده للأشياء مع الجهل"، فهذا الدليل مشهور عند نُظَّار المسلمين أولهم وآخرهم، والقرآن قد دل عليه كما في قوله تعالى ﴿ , - . / 0 1 2 ﴾، والمتفلسفة أيضًا سلكوه))[٥]

---

(١) وهذا هو دليل الاختيار

(٢) وهذا هو دليل الإتقان

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/٣٥٤

(٤) هو محمد بن محمود بن محمد بن عباد السلماني شمس الدين الأصبهاني أبو عبد الله، شارح المحصول للرازي، المتكلم الأصولي، توفي سنة ٦٨٨هـ [انظر البداية والنهاية ١٧/٦٢٠ وطبقات الشافعية الكبرى ٨/١٠٠]

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية ٦٥

ثانياً : دليل الكمال

وهناك دليل عقلي آخر –مما سلكه نظار المسلمين والمتفلسفة- ذكره شيخ الإسلام وهو ((أن من المخلوقات ما هو عالم، والعلم صفةُ كمالٍ ويمتنع أن لا يكون الخالق عالما. وهذا له طريقان؛

أحدهما : أن يقال نحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق، وأن الواجب أكمل من الممكن، ونعلم ضرورةً أنَّا إذا فرضنا شيئين أحدهما عالم والآخر غير عالم كان العالم أكمل. فلو لم يكن الواجب سبحانه عالماً لزم أن يكون الممكن أكمل منه وهو ممتنع

الثاني : أن يقال : كلُّ عِلْمٍ في الممكنات -التي هي المخلوقات- فهو منه، ومن الممتنع أن يكون فاعل الكمال ومُبْدِعُه عارياً منه، بل هو أحق. والله سبحانه -وله المثل الأعلى- لا يستوي هو والمخلوق؛ لا في قياس تمثيل ولا قياس شمول(١). بل كل ما أُثبِتَ لمخلوق

(١) قال شيخ الإسلام ~ في موضع آخر ((أن العلم الإلهي لا يجوز أن يُستدل فيه بقياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوي أفرادُه، فإن الله سبحانه وتعالى ﴿ 1 2 3 ﴾ فلا يجوز أن يُمَثَّل بغيره ولا يجوز أن يَدْخُلَ هو وغيرُه تحت قضيةٍ كليةٍ تستوي أفرادُها. ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى يقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد أدلتهم أو تكافئها.

ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى، سواء كان تمثيلاً أو شمولاً كما قال تعالى ﴿ h i j ﴾، مثل أن نعلم أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه بوجه من الوجوه وهو ما كان كمالا للموجود غير مستلزم للعدم فالواجب القديم أولى به. وكل كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه ثبت نوعه للمخلوق المربوب المعلول المدبَّر فإنما استفاده من خالقه وربه ومدبره فهو أحق به منه. وأن كل نقص وعيب في نفسه وهو ما تضمن سلب هذا الكمال إذا وجب نفيه عن شيء ما من أنواع المخلوقات والمحدثات والممكنات فإنه يجب نفيه عن الرب تبارك وتعالى بطريق الأولى وأنه أحق بالأمور الوجودية من كل موجود. وأما الأمور العدمية فالممكن بها أحق ونحو ذلك)) [مجموع الفتاوى ٣/٢٩٧]

فالخالق به أحق، وكل نقص تَنَزَّهَ عنه مخلوق فتنزيه الخالق عنه أولى))[1]. وقال أيضاً ((فإن المعلم لغيره يجب أن يكون هو عالما بما علمه إياه وإلا فمن الممتنع أن يُعَلِّم غيرَه ما لا يعلمه هو، فمن علَّم كلَّ شيء الإنسان وغيره ما لم يعلم أولى أن يكون عالما بما علمه))[2]

ثانياً : مجمل عقيدة المعطلة في صفة العلم

أما **الأشاعرة** فمع كونهم يثبتون هذه الصفة من حيث الجملة صفةً وجوديةً قديمةً قائمةً به كبقية الصفات الذاتية كالسمع والبصر والحياة[3]، إلا أن هذا الإثبات لا يسلم من مخالفة إذ ثمة فرق بينهم وبين أهل السنة في حقيقة إثبات هذه الصفة. وهذا الفرق وهو نفس الفرق بين المذهبين في صفتَيْ السمع والبصر- كما بيّن ذلك شيخ الإسلام ~ .

وقد قرّر الأشاعرة أصلاً من أصولهم وهو نفي حلول الحوادث في ذات الله مطلقاً فإن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث -لذا نفوا كل صفة فعلية كما سبق بيانه-، وقد أشكل عليهم -بناءً على هذا الأصل- كيف يكون علم الله متعلقاً بالمخلوقات المتغيرة المتجددة؟. والذي يتوافق مع أصلهم هذا هو نفي تعلق المتغيرات المتجددة عن علم الله

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية ٦٦-٦٧

(٢) مجموع الفتاوى ٣٥٣/١٦

(٣) ومن أقوال أئمتهم في إثبات صفة العلم قول الغزالي ~ ((إن الله عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات، فإن الموجودات منقسمة إلى قديم وحادث، والقديم ذاته وصفاته...فإذاً قد ثبت أنه عالم بذاته وغيره)) [الاقتصاد في الاعتقاد ٩٩-١٠٠]، وقول الآمدي ~ ((مذهب أهل الحق أن الباري تعالى عالم بعلم واحد قائم بذاته، قديم أزلي متعلق بجميع المتعلقات)) [أبكار الأفكار في أصول الدين ٣٢٣/١]، وانظر تقريرات أئمة الأشاعرة الأخرين لصفة العلم في المصادر التالية؛ اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ٢٤-٢٥، الإنصاف للباقلاني ٣٤-٣٥، الإرشاد للجويني ٨٤-٩٤، الشامل في أصول الدين للجويني ٦٢١-٦٢٥

الذاتي؟. فللأشاعرة جوابٌ عن هذا الإشكال -كما ذكر شيخ الإسلام ~ -، فقالوا: إن ((العلم بأن الشيء سيكون هو عين العلم بأنه قد كان، وأن المتجدد إنما هو نسبته بين المعلوم والعلم، **لا أمر ثبوتي**))[1]

أما أهل السنة والجماعة فلا إشكال عندهم في إثبات حلول الحوادث في ذات الله إذا كان المراد بالحادث هو آحاد الصفة القديمة لذا أثبتوا الصفات الفعلية المتجددة آحادُها. فقد أخبر الله أنه عالم بما سيكون من الأمور المتجددة والحوادث المستقبلة، فيعلم الله الأشياء قبل وجودها وأخبر أنه إذا وُجدتْ علمها أيضاً كقوله تعالى ﴿ G H I J K L M N O P Q R S T U ﴾[2] أي لنعلمه موجوداً واقعاً، وكقوله تعالى ﴿ 0 1 2 3 4 ﴾[3] ونحوهما من الآيات. قال شيخ الإسلام ~ ((وعامة من يستشكل الآيات الواردة في هذا المعنى كقوله ﴿ M N ﴾ ﴿ 1 2 ﴾ يتوهم أن هذا ينفي علمه السابق بأن سيكون وهذا جهل، فإن القرآن قد أخبر بأنه يعلم ما سيكون في غير موضع، بل أبلغ من ذلك أنه قدّر مقادير الخلائق كلها وكتب ذلك قبل أن يخلقها فقد علم ما سيخلقه علمًا مفصَّلاً وكتب ذلك وأخبر بما أخبر به من ذلك قبل أن يكون، **وقد أخبر بعلمه المتقدم على وجوده ثم لما خلقه علمه كائنًا مع علمه الذي تقدم أنه سيكون، فهذا هو الكمال**. وبذلك جاء القرآن في غير موضع، بل وبإثبات رؤية الرب له بعد وجوده كما قال تعالى ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ µ ´ ¶ ﴾[4]...))[5]

---

(١) الرد على المنطقيين ٤٦٤

(٢) سورة البقرة: ١٤٣

(٣) سورة محمد: ٣١

(٤) سورة التوبة: ١٠٥

(٥) الرد على المنطقيين ٤٦٤-٤٦٥

ويزيد الأمر وضوحاً بيانُ شيخ الإسلام أن صفة العلم مشابهة لصفتي السمع والبصر من حيث تعلقهما بالمسموعات المتجددة والمُبْصرَات المتجددة. قال ~ ((وقد دل الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه، وإذا دعاه عباده سَمِعَ دعاءَهم وسمع نجواهم كما قال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , - . / ﴾[1] أي تشتكي إليه وهو يسمع التحاور، والتحاور تراجع الكلام بينها وبين الرسول. قالت عائشة "سبحان الذي وسع سمعه الأصوات، لقد كانت المجادِلة تشتكي إلى النبي > في جانب البيت وإنه ليخفى عليَّ بعضُ كلامها فأنزل الله ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , - . / ﴾"[2] ... وقد ذكر الله عِلْمَه بما سيكون بعد أن يكون في بضعة عشر موضعًا في القرآن مع إخباره في مواضع أكثر من ذلك أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، وقد أخبر في القرآن من المستقبلات التي لم تكن بعد بما شاء الله))[3]، وقال ~ ((وإنما المسألة الدقيقة أنه عند وجود المسموع والمرئي، والمعلوم إذا سمعه ورآه وعلمه موجودًا فهل هذا عين ما كان موجودًا قبل وجود ذلك أو هناك معنى زائد؟))[4] ((وهذا المتجدد فيه قولان مشهوران للنظار؛

منهم من يقول: المتجدد هو نسبة وإضافة بين العلم والمعلوم فقط وتلك نسبة عدمية،

---

(١) سورة المجادلة: ١

(٢) ذكره البخاري في صحيحه تعليقاً مختصراً، قال ~ : وقال الأعمش عن تميم عن عروة عن عائشة [كتاب التفسير، باب قوله تعالى ﴿ وَكَانَ ٱللَّهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴾]، وبهذا اللفظ أخرجه الإمام أحمد في مسنده [٢٢٨/٤٠، رقم ٢٤١٩٥] وابن ماجه في سننه [المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية، رقم ١٨٨] والنسائي في سننه الصغرى [كتاب الطلاق، باب الظهار، رقم ٣٤٩٠]، وصححه الألباني في صحيح سنن ابن ماجه ومحققو المسند

(٣) الرد على المنطقيين ٤٦٥

(٤) درء التعارض ٣٩٧/٩

ومنهم من يقول : بل المتجدد علم بكون الشيء ووجوده وهذا العلم غير العلم بأنه سيكون وهذا كما في قوله ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ ´ µ ¶ ﴾[1] فقد أخبر بتجدد الرؤية، فقيل نسبة عدمية، وقيل المتجدد أمر ثبوتي... وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي))[2]

وأما **الجهمية** فإنهم قالوا بالعلم الحادث لله تعالى. قال الجويني ((ذهب جهم إلى إثبات علوم حادثة للرب —تعالى عن قول المبطلين- وزعم أن المعلومات إذا تجددت أحدث الباري سبحانه وتعالى علوماً متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة، ثم العلوم تتعاقب حسَبَ تعاقُب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها))[3]

وقد استدل جهم بن صفوان على ما ذهب إليه -من القول بثبوت العلوم الحادثة لله تعالى بعد حدوث المعلومات وأنه لا يعلم الشيء قبل حدوثه بعلم قديم-؛ بأنه لو علم الشيء قبل حدوثه بالعلم القديم على أنه سيقع ثم وقع ذلك الشيء فإن بقي علمه بالشيء على ما هو عليه كان جهلاً لأن العلم بأن الشيء سيقع غير العلم بأنه واقع بالفعل. يقول الشهرستاني مصوِّراً مذهبَ جهم ودليله ((قال [أي جهم] لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه لأنه لو علم ثم خلق أَفَبَقِيَ علمُه على ما كان أم لم يبق؟. فإن بقي فهو جهل، فإن العلم بأن سيوجد غير العلم بأن قد وُجد. وإن لم يبق فقد تغير، والمتغير مخلوق ليس بقديم ... قال : وإذا ثبت حدوث العلم فليس يخلو : إما أن يحدث في ذاته تعالى وذلك يؤدي إلى التغير في ذاته وأن يكون محلا للحوادث. وإما أن يحدث في محل فيكون المحل موصوفًا

(١) سورة التوبة: ١٠٥
(٢) مجموع الفتاوى ٨/٤٩٦
(٣) الإرشاد ٩٦

به لا الباري تعالى، فتعين أنه لا محل له. فأثبت [أي جهم] علومًا حادثةً بعدد الموجودات المعلومة))[١]

وقد بيّن الشهرستاني في هذا العرض أن جهماً أثبت لله علماً حادثاً، ثم إن هذا العلم الحادث عند جهم ليس قائماً بذات الله لأن الذات عنده لا تقبل الحوادث، ولا قائماً بالغير وإلا لكان ذلك الغير متصفاً بالعلم الإلهي وهو باطل، بل هو مخلوق لا في محل.

وقول جهم هذا ليس هو قول غلاة القدرية المنكرين لعلم الله السابق. وقد فرّق شيخ الإسلام بين القولين فقال ~ ((والقول الثاني[٢] : أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها. وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون : لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنف، لم يسبق القدر بشقاوة ولا سعادة. وهم غلاة القدرية الذين حدثوا في زمان ابن عمر وتبرأ منهم. وقد نص الأئمة كمالك والشافعي وأحمد على تكفير قائل هذه المقالة...

والقول الثالث : أنه يعلمها قبل حدوثها ويعلمها بعلم آخر حين وجودها. وهذا قد حكاه المتكلمون كأبي المعالي[٣] عن **جهم**، فقالوا : إنه [أي جهم] ذهب إلى إثبات علوم حادثة لله تعالى، وقال : البارئ عالم لنفسه، **وقد كان في الأزل عالما بنفسه وبما سيكون، فإذا خلق العالَم وتجددت المعلومات أحدث لنفسه علومًا بها يعلم المعلومات الحادثة**، ثم العلوم تتعاقب حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها أي العلوم

---

(١) الملل والنحل للشهرستاني ٩٨/١ وانظر مقالات الإسلاميين ١٦٤/٢

(٢) أما القول الأول وقد سبق نقله قريباً، وهو قول أهل السنة

(٣) انظر الإرشاد ٩٦ –وقد مر قريباً نقلُ كلام الجويني-

متقدمة على الحوادث. وذكروا أنه قال إنها في غير محل نظير ما قالت المعتزلة البصرية في الإرادة[1]»[2]

وأما **المعتزلة** فإن مذهبهم المعروف إنكار زيادة الصفات الإلهية على الذات، فبالتالي ينكرون الصفات كلها، وإنما أثبتوا لله صفات مجازاً -كما سبق بيانه-، فإن المعتزلة قالوا «إن الذات الإلهية ذات واحدة، غير منقسمة، ولما كنا عاجزين عن إدراكها تصورنا فيها هذه الاعتبارات الذهنية التي تطلق عليها اسم الصفات. معنى الصفات عند المعتزلة ليست الصفات حقيقةً في الذات ومتميزةً عنها، **بل هي الذات نفسها**، تُعَبَّر عنها تارةً بصفة، وتارةً بصفة أخرى، بينما الذات هي واحدة لا قسمة فيها ولا تمييز»[3]. فالمعتزلة أثبتوا لله أسماء مجردةً عن المعاني، أي مجردةً عن الصفات. فبالطبع ينكرون صفة العلم الحقيقية لله تعالى. فالمعتزلة على أشكالها متفقون على نفي زيادة العلم على الذات وإن كانوا مختلفين في التعبير[4]، فمِن قائل: أن علم البارئ سبحانه هو هو، وإنه عالم بعلم هو هو[5]، ومن قائل: إن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم[6]، ومن قائل: إن الله لا يجهل -وأعرض عن قول: إن الله عالم-[7]، ومن قائل: لله علم بمعنى معلوم[8]. قال ابن

---

(١) قال أبو المعالي الجويني «وقد زعمت المعتزلة البصريون أنه مريد بإرادة حادثة لا في محل» [الإرشاد ٩٦]، ومما يدل على ذلك قول القاضي عبد الجبار المعتزلي «وكونه مريداً وكارهاً بالإرادة والكراهة المُحدَثَتَيْنِ الموجودتين لا في محل» [شرح الأصول الخمسة ١٢٩]

(٢) رسالة في تحقيق مسألة علم الله، وهي ضمن جامع الرسائل ١/١٧٧-١٧٩

(٣) المنية والأمل ١١١

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/١٥٧-١٦٠

(٥) وهذا قول أبي الهذيل، انظر مقالات الإسلاميين ٢/١٥٧-١٥٨

(٦) وهذا قول النظام، انظر مقالات الإسلاميين ٢/١٥٩

(٧) وهذا قول ضرار بن عمرو، انظر مقالات الإسلاميين ٢/١٥٩

(٨) وهذا قول بعض البغداديين من المعتزلة، انظر مقالات الإسلاميين ٢/١٧٣

ابن حزم ~ ((فقال جمهور المعتزلة إطلاق العلم لله عز وجل إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه تعالى لا يجهل)) (١)

وأما **الفلاسفة**، فإنهم أنكروا علم الله بالجزئيات، وقالوا : إن الله يعلم الأشياء على وجه كليٍّ ثابت. ((وحقيقة قولهم أنه لا يعلم شيئاً، فإن كل ما في الخارج هو جزئي))(٢)

ولهؤلاء المعطلة شبهاتٌ يتمسكون بها لنصرة مذاهبهم. والآن أذكر تلك الشبهات مع أجوبة شيخ الإسلام ابن تيمية ~ عنها، ويكون ذلك في مطالب؛

(١) الفصل في الملل ٢/٢٩٣

(٢) شرح العقيدة الواسطية لمحمد خليل هراس ٩٢

المطلب الأول : قول المعطلة : لو كان الله تعالى عالماً بعلمٍ لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا

قد أورد هذه الشبهة المعتزلة لتبرير قولهم أن الله عالم لا بعلم، وإنما عالم بعلمٍ هو ذاته. قال القاضي عبد الجبار ((إنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان يجب في علمه أن يكون مثلاً لعلمنا، وفي علمنا أن يكون مثلاً لعلمه تعالى، وهذا يوجب أن يكونا قديمين أو محدَثَين، لأن المثلين لا يجوز افتراقهما في قِدَمٍ ولا حدوثٍ، وذلك محال))(١). وقال أيضًا ((إنه تعالى لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو إما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلوم منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها. لا يجوز أن يكون عالماً بعلوم لا تتناهى لأن وجود ما لا يتناهى محال، ولا يجوز أن يكون عالماً بعلوم منحصرة لأن انحصار العلم يوجب انحصار المعلومات، ولا أن يكون عالماً بعلم واحد لأن العلم الواحد لا يجوز أن يتعلق بأزيد من متعلق واحد على طريق التفصيل، فيجب أن لا يكون عالماً بعلم أصلاً))(٢)

وقد بيّن شيخ الإسلام بطلان هذه الشبهة من وجهين؛

أولاً : تطبيقه ~ لقاعدة : القول في الصفات كالقول في الأسماء. قال ~ ((وإن كان المخاطب ممن ينكر الصفات ويقر بالأسماء كالمعتزلي الذي يقول إنه حي عليم قدير، وينكر أن يتصف بالحياة والعلم والقدرة،

قيل له : لا فرق بين إثبات الأسماء وإثبات الصفات. فإنك إن قلت إثبات الحياة والعلم والقدرة يقتضى تشبيهًا أو تجسيمًا لأنا لا نجد في الشاهد مُتَّصِفًا بالصفات إلا ما هو جسم، قيل لك : ولا نجد في الشاهد ما هو مسمى حي عليم قدير إلا ما هو جسم.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ٢٠١

(٢) شرح الأصول الخمسة ٢٠٢

فإن نفيت ما نفيت لكونك لم تجده في الشاهد الا للجسم فَانفِ الأسماء، بل وكلَّ شيءٍ، لأنك لا تجده في الشاهد إلا للجسم))[١]

ثانياً: بيانه ~ أن القول بأن صفات الله هي نفس ذاته يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق. قال ~ ((وقد بينَّا في غير هذا الموضع أن إثبات المعاني القائمة التي توصف بها الذات لا بد منه لكل عاقل وأنه لا خروج عن ذلك إلا بجحد وجود الموجدودات مطلقًا. وأما من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة ووجود القدرة هو وجود الإرادة فَقَوْدُ هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى. وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات))[٢]،

وذلك أن المعتزلة حين أنكروا كون الله عالماً بعلم قالوا: إن علم البارئ سبحانه هو هو، وإنه عالم بعلم هو هو، وقالوا: إن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم –كما تقدم- وعبارات أخرى تدل على عودة العلم إلى الذات. وقولهم هذا مطرد في بقية الصفات التي أثبتوها كصفة القدرة والحياة، فقالوا: إن الله قادر بقدرة هي ذاته حي بحياة هي ذاته وهكذا[٣]. فجعلوا هذه الحقائق المتنوعة حقيقةً واحدةً، وهذا يستلزم عدم التفريق بين الموجودات المتنوعة وذلك يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى. قال شيخ

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/٢٠

(٢) درء التعارض ١/٢٨٣

(٣) وقد حكى أبو الحسن الأشعري أقوال كبار المعتزلة ما يدل على ذلك، منها قول أبي الهذيل، قال أبو الحسن الأشعري ((قال شيخهم أبو الهذيل العلاف: إن علم البارئ سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره وحِكْمَتُه، وكذلك كان قوله في سائر صفات ذاته)) [مقالات الإسلاميين ٢/١٥٧]، ومنها قول النظام، فإنه ((يقول: "إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قائماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقِدَمٍ"، وكذلك قوله [يعني النظام] في سائر صفات الذات على هذا الترتيب)) [مقالات الإسلاميين ٢/١٥٩]

الإسلام ~ ((جَعْلُ عينِ العلم عينَ القدرة ونفس القدرة هي نفس الإرادة والعناية، ونفس الحياة هي نفس العلم والقدرة، ونفس العلم نفس الفعل والإبداع ونحو ذلك، معلومُ الفساد بالضرورة. فإن هذه حقائق متنوعة، فإن جُعلتْ هذه الحقيقةُ هي تلك كان بمنزلة من يقول: إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون وأمثال ذلك مما يجعل الحقائق المتنوعة حقيقة واحدة))[1]، وقال ~ ((من المعلوم أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره، والجسم ليس هو العرض، والموصوف ليس هو الصفة، والذات ليست هي النعوت، فمن قال: إن العالم هو العلم، والعلم هو العالم فضلاله بَيِّنٌ، وكذلك معلوم أن العلم ليس هو المعلوم، فمن قال: إن العلم هو المعلوم والمعلوم هو العلم فضلاله بين أيضًا))[2]

(١) درء التعارض ١/٢٨٥

(٢) درء التعارض ١/٢٨٥

وأما الشبهتان التاليتان فهما من شبهات أوردها الفلاسفة. وقبل البدء بذكرها أقدِّم توضيحَ شيخ الإسلام لمذهب هؤلاء الفلاسفة مع ذكر أجوبته ~ الإجمالية عن هذه الشبهات. فأقول :

قد وضّح شيخ الإسلام ~ أن الفلاسفة -على أشكالها- متفقون على نفي التغيُّر عن ذات الله، فبالتالي هم يتفقون على أن الله لا يعلم الجزئيات المخلوقة المتغيرة بالعلم التفصيلي كي لا يتعلق علمُ الله بالجزئيات المتغيرات. قد ذكر شيخ الإسلام أن الفلاسفة –بعد اتفاقهم هذا- يختلفون اختلافاً كثيراً في قضية علم الله على أقوال. قال ~ ((والفلاسفة طوائف متفرقون لا يجمعهم قول ولا مذهب، بل هم مختلفون أكثر من اختلاف فِرَقِ اليهود والنصارى والمجوس... وقد نظرتُ فيما نُقل عنهم من الأقوال في العلم فوجدتُها عدةَ مقالات. لكن من الناس من يحكي عنهم قولين أو ثلاثة، ومن الناس من لا يحكي إلا قولاً واحدًا. وقد وجدت أربعة مقالات منقولة عنهم صريحًا في كتب متعددة.

فنقل طائفة عنهم كالشهرستاني[١] وغيره[٢] في العلم ثلاث مقالات...؛

[القول الأول] ذهب قدماء الفلاسفة إلى أنه عالم بذاته فقط، ثم من ضرورة علمه بذاته يلزم منه الموجودات وهي غير معلومة عنده، أي لا صورة لها عنده على التفصيل والإجمال.

[القول الثاني] وذهب قوم منهم إلى أنه تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات

[القول الثالث] وذهب قوم إلى أنه يعلم الكلي والجزئي جميعًا على وجه لا يتطرق إلى علمه نقص وقصور))[٣]، ثم قال شيخ الإسلام ~ ((فهذا القول الثالث هو شبيه بالقول

(١) انظر نهاية الإقدام ٢١٥

(٢) حكى كذلك الآمدي أقوالَ الفلاسفة في صفة العلم على ثلاثة أقوال [انظر أبكار الأفكار في أصول الدين ٣٢٢/١-٣٢٣]

(٣) درء التعارض ٣٩٩/٩ وقد نقل شيخ الإسلام ~ كلام الشهرستاني هنا بحروفه

الذي اختاره ابن رشد[١]، وأما القول الثاني والأول فهما اللذان حكاهما الغزالي عن الفلاسفة، قال: منهم من قال لا يعلم إلا ذاته ومنهم من يسلم أنه يعلم غير ذاته[٢]. قال [أي الغزالي]: "وهو الذي اختاره ابن سينا، فإنه زعم أنه يعلم الأشياء كلها بنوع كلي لا يدخل تحت الزمان، ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تجدد الإحاطة بها تغيُّرًا في ذات العالِم"[٣])[٤]

وقبل الشروع في ذكر شبهاتهم التفصيلية يحسن ذكر أجوبته ~ الإجمالية عن قولهم بأن الله لا يعلم الجزئيات، فإن شبهات القوم مدارُها -كما قال شيخ الإسلام ~ - ((على أن العلم يوجب الكثرة والتغير والاستكمال بالمعلوم))[٥] ويكون ذلك في أوجه؛

الوجه الأول: بيانه ~ أنه ليس هناك دليل لا شرعي ولا عقلي يدل على امتناع التغير على الله وأن لفظ "التغير" فيه إجمال. قال ~ ((ومضمون حجتهم أن علم الرب بأحوال عباده يستلزم تنوُّع علمه بهم لتنوع المعلوم، وأن ذلك تغير يمتنع على الله.

ولم يقيموا على امتناع مثل هذا المعنى حجة صحيحة لا شرعية ولا عقلية. ولفظ التغير فيه إجمال ... والتغير الممتنع ما يكون فيه استحالة تتضمن نقصًا. وأما ما ذكره من كون العلم يطابق المعلوم فيتنوع بتنوع حاله فهو صفةُ كمالٍ وإلا كان العلم جهلاً. وأما إذا سمَّوا هذا تغيُّرًا وادعوا أن ما دخل في هذا الاسم وجب نفيُه فهو كتسميتهم إثبات الصفات تركيبًا ودعواهم أن ما يدخل في ذلك يجب نفيه.

(١) انظر تهافت التهافت ٢/٥٣٢-٥٣٦

(٢) انظر تهافت الفلاسفة ١٧٦

(٣) تهافت الفلاسفة ١٧٧

(٤) درء التعارض ٩/٤٠٠

(٥) درء التعارض ٩/٤٠٧

والحجج العقلية إنما تعتبر فيها المعاني لا الألفاظ، والحجج السمعية يعتبر فيها كلام المعصوم. وليس في كلام الله ورسوله ولا الصحابة والتابعين لهم بإحسان ما ينفي هذا المعنى الذي سمَّوْه تركيبًا وتغيُّرًا))[١]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن الأدلة المتواترة تدل على إثبات ما نفوه وما سمَّوه تغيراً. بل النصوص المتواترة المتضافرة تدل على علم الله بالجزئيات بل كل الجزئيات. قال ~ ((بل النصوص المتواترة التي جاءت بها الأنبياء عن الله كلها تدل على إثبات ما نفوه من هذه المعاني، ولو لم يكن إلا إثبات علمه بكل شيء علما مفصلاً[٢]

وهذا القرآن فيه من إخبار الله بالأمور المفصلة عن الشخص المعين وكلامه المعين وفعله المعين وثوابه وعقابه المعين مثل قصة آدم ونوح وهود وصالح وموسى وغيرهم ما يبين أنهم من أعظم الناس تكذيبا لرسل الله تعالى.

وكذلك أخباره عن أحوال محمد > وما جرى ببدر وأحد والأحزاب والخندق والحديبية وغير ذلك من الأمور الجزئية أقوالاً وأفعالاً. وأخباره أنه يعلم السر وأخفى، وأنه عليم بذات الصدور وأنه يعلم ما تنقص الأرض من الموتى، وعنده كتاب حفيظ، وأنه يعلم ما في السماوات والأرض وأن ذلك في كتاب. وأنه ﴿وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾[٣] وأنه يعلم ﴿L Q R S T V W X Y Z [\ ]﴾[٤]، وأنه ﴿عِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي ٱلْأَرْحَامِ﴾[٥]، وأنه ﴿ 7 8 :

(١) درء التعارض ٢٨٣/١

(٢) هكذا في المطبوع، والعبارة كأنها تحتاج إلى استكمال

(٣) سورة الأنعام: ٥٩

(٤) سورة الرعد: ٨ - ٩

(٥) سورة لقمان: ٣٤

; < ﴾[1]، وأنه ﴿ t u v w x ¦ ﴾[2]، وأنه ﴿ T U V ﴾[3]، إلى أمثال ذلك مما يطول ذكره في كتاب الله تعالى»[4]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن «من القضايا البديهية المستقرة في الفطر أن الذي يعلم أكمل من الذي لا يعلم، كما أن الذي يقدر أكمل من الذي لا يقدر. ولهذا يذكر سبحانه هذه القضية بخطاب استفهام الإنكار الذي يبين أنها مستقرة في الفطر، وأن النافي لها قال قولاً منكرًا في الفطرة كقوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي ٱلَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾[5]، ﴾[5]، فإنه يدل على أنه لا يستوي الذي يعلم والذي لا يعلم، ويدل على أن التسوية مُنكرةٌ في الفطر، تُنكر على من سوَّى بينهما ... والمقصود هنا أن كون العلم صفة كمالٍ وكون العالم أكمل من الذي لا يعلم وكون عدم العلم نقصًا هو من أبين القضايا البديهية المستقرة في فطر بني آدم»[6]. فكون الله يعلم الجزئيات أكمل في حقه من كونه لا يعلم الجزئيات. فكيف نعلم نحن أموراً جزئية ولا يعلمها الله؟

الوجه الرابع : بيانه ~ أن القول بأن الله لا يعلم إلا الكليات من أخبث الأقوال و لم يقل به أحد من طوائف الملة، بل هو أخبث من قول غلاة القدرية المنكرين لعلم الله القديم. قال ~ «وأما قول من قال من الفلاسفة إنه لا يعلم إلا الكليات فهذا من أخبث الأقوال وشرها، ولهذا لم يقل به أحد من طوائف الملة، وهؤلاء شر من المنكرين

---

(١) سورة الأنعام: ٢

(٢) سورة النحل: ٢٣

(٣) سورة طه: ١٠٤

(٤) درء التعارض ١٠/١٨٥-١٨٦

(٥) سورة الزمر: ٩

(٦) درء التعارض ١٠/١٥٣-١٥٦

للعلم القديم من القدرية وغيرهم))[1]. وقال ~ أيضاً ((وقول أرسطو وابن سينا فلا يمكن أن يقولهما مسلمٌ، ولهذا كان ذلك مما كفَّرهم به الغزالي[2] وغيرُه، فضلاً عن أئمة المسلمين كمالك والشافعي وأحمد. فإنهم كفَّروا غلاة القدرية الذين أنكروا علمه بالأفعال الجزئية قبل وجودها، فكيف من أنكر علمه بالجزئيات كلها قبل وجودها وبعد وجودها؟!))[3]

(١) درء التعارض ١٠/١٥٣-١٥٦، قال العلامة محمد خليل الهراس ~ ((وأنكرت الفلاسفة علمه تعالى بالجزئيات، وقالوا: إنه يعلم الأشياء على وجه كلّيٍّ ثابتٍ، **وحقيقة قولهم أنه لا يعلم شيئاً فإن كل ما في الخارج جزئي**)) [شرح العقيدة الواسطية ٩٤]

(٢) قال الغزالي ~ في خاتمة كتابه تهافت الفلاسفة ((فإن قال قائل: قد فصَّلتم مذاهب هؤلاء، أفتقطعون القول بتكفيرهم ووجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم؟،

قلنا: تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل؛

إحداها: مسألة قدم العالم، وقولهم: إن الجواهر كلها قديمة،

والثانية: قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص

والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها.

فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الإسلام بوجه، ومعتقدها معتقد كذب الأنبياء...وهذا هو الكفر الصراح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين)) [تهافت الفلاسفة ٣٠٧-٣٠٨]

وقد قال الغزالي يكشف خُبْثَ قول الفلاسفة ((نَهِيْكُم خِزْياً بهذا المذهب ... فإن فيه تفضيل معلولاته [أي مخلوقاته] عليه، إذ الملك والإنسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه، **ويعرف غيرَه**، والأول [أي الرب] لا يعرف إلا نفسَه. فهو ناقص بالإضافة إلى آحاد الناس، فضلاً عن الملائكة. بل البهيمة مع شعورها بنفسها تعرف أموراً أُخر سواها. ولا شك في أن العلم شرف وأن عدمه نقصان)) [تهافت الفلاسفة ١٨١]

(٣) درء التعارض ٩/٤٠٢

الوجه الخامس : بيانه ~ أن ((نفي العلم أعظم نقصًا من تلك اللوازم، فلو قُدِّر أنها تتضمن ما يسمونه نقصًا لكان ما يتضمنه نفيُ العلم من النقص أعظم. فلا يجوز التزام أعظم النقصين حذرًا من أدناهما إذا قُدِّر أن كلاهما قد جعله هؤلاء نقصًا))[١]

الوجه السادس : بيانه ~ ((أن لوازم العلم كلها كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه))[٢]، قال ~ ((أما المقدس المنزَّه عن كل عيب فعِلمُه من تمام كماله، وهو مما يُحمد به ويثنى به عليه، لا يستلزم الذم والنقص بوجه من الوجوه. فكيف إذا عُلم وجودُ العالم وامتناعُ وجودِه بدون العلم؟ وامتناع كونه فاعلاً لشيء إلا مع علمه به؟ إلى غير ذلك من الدلائل البرهانية المثبتة لوجوب كونه تعالى عليما بكل شيء))[٣]

أما شبهاتهم التفصيلة فسأذكرها مع أجوبته ~ التفصيلية، ويكون ذلك في مطلبين، المطلب الثاني والمطلب الثالث؛

(١) درء التعارض ٩/٤١٣

(٢) درء التعارض ٩/٤١٤

(٣) درء التعارض ٩/٤١٤

المطلب الثاني : قولهم : إن علمه بالغير يوجب كونه كاملاً بغيره وعلمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله

هذه الشبهة تفوه بها أرسطو كما نقل كلامه أبو البركات(١) في كتابه المعتبر في الحكمة، يقول أرسطو ((وإن عَقلَ أفترى عقله في الحقيقة لشيء غيره، وليس جوهرُه معقولَه؟، لكن فيه قوة على ذلك، وبحسب هذا لا يكون جوهراً. فإن كان هذا الجوهر بهذه الصفة —أعني أنه عقلَ- فليس يخلو أن يكون عاقلاً لذاته أو لشيء آخر، فإن كان عاقلاً لشيء آخر فلا يخلو أن يكون عقله دائماً لشيء واحد أو لأشياء كثيرة. فمعقوله على هذا منفصل عنه فيكون كماله إذاً لا في أن يعقل ذاته لكن بعقل شيء آخر أي شيء كان. إلا أنه من المحال أن يكون كماله بعقل غيره إذا كان جوهراً في الغاية من الإلهية والكرامة))(٢)

وقد أجاب شيخ الإسلام عن هذه الشبهة من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ -ملخِّصاً كلامَ أبي البركات(٣)- ((أن الكمال هو الذي يجب له أزلاً وأبدًا، وهو لازم لا يتجدد منه شيء، وهو كونه بحيث يفعل ويعقل لا نفس وجود

---

(١) هو هبة الله بن ملكا البلدي، أبو البركات، المعروف بـــ أَوْحد الزمان، اليهودي فِي أكثر عمره الفيلسوف فِي آخر أمره، صاحب كتاب المعتبر في الحكمة وقد أتى فِيهِ بالمنطق والطبيعي والإلهي. توفي سنة ٥٧٠ هـــ [انظر إخبار العلماء بأخبار الحكماء ٢٢٤ وهدية العارفين ٢/٥٠٥]

(٢) المعتبر في الحكمة ٣/٦٩-٧٠، وقول أرسطو هذا من كتابه "ما بعد الطبيعة" كما قال ذلك أبو البركات

(٣) وكلام أبي البركات الذي لخّصه شيخ الإسلام هو ((ليس كماله بفعله بل فعله بكماله وعن كماله، ومِن فِعْلِه عَقْلُه، فعقله عن كماله الذاتي الذي لا وجه لتصور النقص فيه ولا القول به، ...إن الكمال الذي له ليس هو بأن يعقل كل موجود، بل كونه بحيث يعقل كل موجود، فإن كان المعقول موجودًا عقله وإن فُرض غير موجود لزمه فرض أن لا يعقله، لا لأنه لا يعقله أي لا يقدر على عقله...

=

الفعل المعيَّن والعلم المعيَّن. وهذا هو القدرة على الفعل والعقل، وهذا له بذاته لا يتوقف على شيء من الموجودات))(١)

الوجه الثاني : بيانه ~ -مستدركاً كلام أبي البركات في الوجه الأول- بأن نفس العلم أمر لازم لذاته أزلاً وأبداً —كما قال أبو البركات في القدرة- فلا يحتاج أن يقال : كماله في أن يقدر على العقل. وحينئذ فليس كماله بغيره، بل بعلمه الذي هو من لوازم ذاته(٢)

الوجه الثالث : بيانه ~ أنه ((إن قُدِّر أنه استكمال بالغير، فلا دليل لهم على نفيه؛ لا من جهة الوجوب ولا من جهة استحقاق الكمال، ولا من غير ذلك بل الأدلة تقتضي ثبوته))(٣)

الوجه الرابع : تطبيقه ~ لقاعدة القول في الصفات كالقول في الذات. قال ((فما في الوجود إلا نفسُه ومخلوقاتُه التي لا وجود لها إلا بنفسه، فلم يكن تعلُّق صفاته بمخلوقاته بأعظم من تعلُّق ذاته بهم. **وكما أن تعلُّق ذاته بهم هو من كماله لا من نقصه فتعلُّق**

=

وليس هذا القول في المبدأ الأول فقط، بل وفينا أيضًا، فإنا لسنا نكمل بكل معقول بل إنما كمالنا بقدرتنا على أن نعقله وإنما نكمل بما نعقله بالفعل حيث نعقل بالفعل معقولاتٍ أشرف منا وذلك نوع آخر من الكمال، فإن العقل له بذاته الكمال الذي هو قدرته على أن يعقل، وله به أن يعقل ... وكثير من المعقولات التي نعقلها لا نشرف بها وليس الشرف الحاصل من الفعل هو الشرف الذي بالقدرة فإن الذي بالقدرة قبل الفعل ومعه وبعده والذي بالفعل يحصل مع الفعل وبه وبعده ولا يكون قبله، فما شرف الله بمخلوقاته بل خلق بشرفه أعني ما خلق فشرف بل شرف فخلق وكذلك ما علم فكمل بل كمل فعلم)) اهـ [المعتبر في الحكمة ٣/٧٤-٧٥، وقد نقل كلامه هذا شيخ الإسلام ~ في درء التعارض ٩/٤١٦-٤١٨]

درء التعارض ج ٩ ص ٤١٨

(١) درء التعارض ٩/٤١٨

(٢) انظر درء التعارض ٩/٤١٩-٤٢٠

(٣) درء التعارض ١٠/١٥

علمه وقدرته بهم كذلك، ومعلوم أن وجود ذاته دون لوازم ذاته(١) ممتنعٌ باتفاق العقلاء؛ فيمتنع عند المسلمين وجوده بدون علمه وقدرته))(٢)

الوجه الخامس: تطبيقه ~ لقاعدة القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر، وقد نقل عن أبي البركات قولَه ((فنقول في خلقه مثل ما قلتَ في تَعَقُّلِه. فإن قلتَ: الخَلْق لزم عن ذاته، قلنا: والتعقل لزم عن ذاته. وإن قلتَ: إن ذلك يمنعه عنه حتى لا يُجعل له به كمالاً -أعني كونه يعقل الأشياء-، قلنا: فامنع هذا أيضًا -أعني كونه يخلق الأشياءَ- حتى لا يكون له به كمالٌ.

فبما لا يخلق لا يكون خالقَ المخلوقاتَ ومبدأ أول لها، كما أنه بما لا يعقل لا يكون عَاقِلَ المعقولات. ولو بما لا يعقل واحدًا منها مثل ما لا يخلق واحدًا منها. فإن الذي لزم في علم المعلوم يلزم مثله في خلق المخلوقات أو إبداع المُبْدَع. فإنه بقياس لا وجوده عنه ليس بخالق ولا مُبدِعٍ. فإن لم يوجب هذا نقصًا لم يوجب ذاك، وإن أوجب ذاك فقد أوجب هذا. وإجلالُه عن ذلك كإجلاله عن هذا، وقدرته على هذا كقدرته على ذاك. فَلِمَ نزَّهتَه عن ذاك و لم تنزهه عن هذا؟ و لم خَشِيْتَ عليه التَّعَبَ في أن يعقل و لم تخشه عليه في أن يفعل؟))(٣)

الوجه السادس: بيانه ~ أن ما يذكره الفلاسفة من لوازم باطلة في إثبات صفة العلم موجودٌ أيضاً –بل بطريق الأولى- في إثبات أفعال الله بالمخلوقات. قال ~ ((أن ما ذكره في العلم **يلزم مثله بطريق الأولى في الفعل**، فإنه من المعلوم بصريح العقل أن كون الشيء مفعولاً دون كونه معلومًا. فإن المفعولات دون الفاعل، وليس كل معلوم دون العالم، فالإنسان يعلم ما هو أكمل منه ولا يفعل ما هو أكمل منه. فالمفعول يجب أن يكون دون الفاعل ويجب أن يكون الفاعل أكمل من المفعول، ولا يجب مثل ذلك في

(١) كعلمه وقدرته وسمعه وبصره وحياته

(٢) درء التعارض ٩/٤٢٠

(٣) درء التعارض ٩/٤٠٨

العالم والمعلوم. بل يجوز أن يعلم العالم ما هو أكمل منه وما لا يفتقر إليه بوجه من الوجوه وأما مفعوله فهو مفتقر إليه.

فإذا لم يكن كون الأشياء مفعولة له مما يوجب نقصًا له وكمالاً بها فأنْ لا يوجب كونها معلومةً له نقصًا له وكمالاً بها بطريق الأولى، إذ كونها مفعولةً أنقص لها من كونها معلومةً له. فإذا كانت فاعليتُه لا تتمُّ إلا بها و لم يكن ذلك نقصًا فأنْ لا تكون عَالِمِيَّته التي لا يتم إلا بها نقصًا بطريق الأولى، وذلك من وجوه؛

أحدها : أن كونها مفعولة أنقص لها من كونها معلومة.

الثاني : أن لزوم الفعل له أولى بأن يجعل نقصًا من لزوم العلم له.

الثالث : إن استلزام الفاعليةِ المفعولَ أولى من استلزام العالمية لوجود المعلوم، فإن العالم قد يعلم المعلوم معدومًا ويعلمه ممتنعًا ويعلمه قبل وجوده. وأما الفعل فلا يكون إلا لما يوجد بالفعل، لا لما يكون معدومًا مع وجود الفعل، وحينئذ فتوقف كونُه فاعلاً على وجودها أولى من توقف كونه عالما على وجودها.

الرابع : أنه إذا قيل فعله لها لا يوجب احتياجه إليها بل هي المحتاجة إليه من كل وجه وكماله بفعله الذي هو من ذاته لا منها؛ قيل : وعلمه بها لا يوجب حاجته إليها بوجه. بل العالم أغنى عن المعلوم من الفاعل إلى المفعول إذ لا يُعقل في الشاهد فاعل إلا وهو محتاج إلى فعله بل ومفعوله. ويُوجد عالم لا يفتقر إلى معلوماته بل ولا إلى علمه بكثير من المعلومات وإن كان علمه بها صفة كمال وجوده أكمل منه))[1]، وقال ~ ((فإذا كان فعله لكل ما في الوجود لا يوجب له نقصًا، فكيف [يعلمه] [2] بذلك؟ وإذا كان فعله لها لا يوجب كونه محتاجًا إليها مستكملاً بها فكيف يوجب ذلك علمه بها؟))[3]

(١) درء التعارض ٩/٤٠٩-٤١٠

(٢) هكذا في المطبوع، فلعل الصواب "بعلمه" بالباء بدل الياء

(٣) درء التعارض ٩/٤١١

فبهذا الوجه أيضاً يندفع قولُهم : "علمه بالمتغيرات يوجب تعبه وكلاله"، قال شيخ الإسلام ~ ((وإذا قيل : إن في التعقُّلات تعبًا، قيل : من لم يتعب بالفعل فأنْ لايتعب بالعلم بطريق الأولى، فكيف يُعْقَلُ فاعلٌ يفعل دائمًا ولا يتعب بالفعل؟ فأن لا يتعب بالعلم بطريق الأولى؟!. فكيف يعقل فاعل يفعل دائمًا ولايتعب بالفعل ولكن يتعب بعلمه بالمفعول مع كونه عقلاً؟ والعقل الذي هو العلم أولى به من الفعل))[1]

(١) درء التعارض ٤١١/٩

المطلب الثالث : قولهم : ليس يجوز لله أن يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما تعقل فيكون متقوماً بالأشياء، وإما عارضاً لها أن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من كل وجه

هذه الشبهة أوردها ابن سينا في كتابه النجاة قائلاً ((وليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء، وإلا فذاته إما متقومة بما يعقل فيكون تقوُّمُها بالأشياء، وإما عارض لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كل جهة، وهذا محال إذ لا تكون بحال لولا أمور من خارج لم يكن هو، أو يكون له حال لا تلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير. والأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه. ولأنه -كما سنبين- مبدأُ كلِّ موجود، **فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له**، وهو مبدأ للموجودات التامة بأعيانها والكائنة الفاسدة بأنواعها أولاً، ويتوسط ذلك بأشخاصها.

وبوجه آخر : **لا يجوز أن يكون عاقلاً لهذه المتغيرات مع تغيرها** من حيث هي مغيرة عقلاً زمنياً متشخصاً.

بل على نحو آخر نبينه : فإنه لا يجوز أن يكون تارةً يعقل منها أنها موجودة غير معدومة وتارةً يعقل منها أنها معدومة غير موجودة. ولكل واحد من الأمرين صورة عقلية على حدة، ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية **فيكون واجب الوجود متغير الذات...**

وكما أن إثبات كثير من الأفاعيل للواجب الوجود نقص له، فكذلك إثبات كثير من التعقُّلات، بل واجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي، ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء شخصي، فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض وهذا من العجائب))(١)

وقد بيّن شيخ الإسلام ~ بطلان هذه الشبهة من أوجه؛

(١) النجاة ٢٨٣، وقد نقله شيخ الإسلام في درء التعارض ١٠/٣-٥

الوجه الأول : بيانه ~ أن ((تقسيم ابن سينا صفاته إلى مُقوِّمةٌ للذات وعرضية بناء على أصلهم الفاسد في المنطق من **أن الصفات اللازمة** للموصوف تنقسم إلى ما تكون **مقوِّمة للذات داخلة فيها** يقولون هي أجزاء للذات سابقة لها سبقا عقليا؛ وإلى ما تكون **خارجة عن الذات عارضة** لها بعد تحققها وإن كانت لازمة لها بوسط أو بغير وسط.

وهذا التقسيم قد بُيِّن فسادُه في غير هذا الموضع(١)، وبُيِّن أن الصفات اللازمة للموصوف لا يجوز تقسيمها إلى هذين القسمين، ولا يجوز جعل الذات مركَّبَةً من أحد الصنفين دون

(١) هذا التقسيم ذكره ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات حيث قسم الصفات اللازمة للمحمول -وهو كل شيء له ماهية- إلى قسمين لازمة ذاتية ولازمة عرضية. أما اللازم الذاتي فهو جزء من الحقيقي ويكون داخلاً في ماهيته مثل الشكلية للمثلث والجسمية للإنسان. ولذلك نفتقر في تصور المثلث مثلثاً إلى الشكلية. فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور.

وأما اللازم العرضي غير المقوِّم فهو الذي يصحب الماهية فلا يكون جزءاً منها، مثل كون المثلث مساوي الزوايا لقائمتين. وهذا وأمثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقًا واجبًا ولكن بعدما يقوم المثلث بأضلاعه الثلاثة. [انظر الإشارات والتنبيهات ١/١٩٩-٢٠٣]

وقد بيّن شيخ الإسلام ~ أن ((هذا كما يقولونه في دلالة المطابقة والتضمن والالتزام، فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع المعنى الذي عناه المتكلِّم، ودلالة التضمن دلالة اللفظ على ما هو داخل في ذلك المعنى، ودلالة الالتزام دلالة اللفظ على ما هو لازم لذلك المعنى خارج عن مفهوم اللفظ.

فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على جميع هذه الماهية التي عناها المتكلم بلفظه، وهو دلالة على تمام الماهية وذلك المدلول عليه بالمطابقة، هو مقول في جواب ما هو؟ إذا قيل "ما هو؟" بحسب الاسم. وإذا سئل : "عما هو؟" المراد بهذا اللفظ ذكر مجموع ما دل عليه بالمطابقة. فالمدلول عليه بالتضمن هو جزء هذا المدلول وهو جزء ماهيته وهو داخل في ذاته، وأما اللازم لهذا المدلول فهو خارج عن حقيقته عرض لازم له. فهذا تقسيم معقول ولكنه يعود إلى قصد المتكلم ومراده باللفظ.

وأما كون الموجود في الخارج تنقسم صفاته اللازمة له التي لا يكون موجودًا إلا بها إلى ما هو داخل في حقيقته مقوِّم لها متقدم عليها بالذات، وإلى ما تكون خارجةً عن حقيقته عرضية لها، فهذا باطل عند جماهير العقلاء من متكلمي أهل الإسلام وغيرهم)) [درء التعارض ج١٠/١٢-١٣]

=

=

وقد بين شيخ الإسلام بطلان هذا التقسيم الفلسفي اليوناني من أوجه؛

الوجه الأول : بيانه ~ أن التقسيم المعروف الصحيح عند نظار المسلمين أن الصفات إنما تنقسم إلى لازمة للموصوف -بحيث لا يمكن تصور الذات بدون هذه الصفات اللازمة وكذا العكس لا يمكن تصور هذه الصفات بدون الذات- وصفات عارضة. قال شيخ الإسلام ~ ((وأما دعوى أهل المنطق اليوناني أن في الخارج ماهيةً ووجودًا غير الماهيةِ [الموجودةِ الواقعةِ في الخارج] وأن الصفات اللازمة تنقسم إلى لازمة مُقوِّمة داخلة في الماهية ومفارقة عرضية لها غير مقومة وإلى لازمة لوجودها الخارجي دون ماهيتها الخارجية فكلام باطل من وجوه متعددة، كما قد بسط هذا في موضعه وبُيِّن **أن الصفات تنقسم إلى لازمة للموصوف وعارضة له فقط** كما عليه نظار المسلمين من جميع الطوائف، وبُيِّن كلام نظار المسلمين في الحد والبرهان وأن كلامهم في صريح المعقول أصح من كلام المتفلسفة اليونان ومن اتبعهم من المنتسبين إلى الملل)) [منهاج السنة النبوية ٢/٢٧١-٢٧٢]

الوجه الثاني : بيانه ~ أن المتفلسفة اليونان عجزوا عن بيان التفريق الصحيح المعقول بين صفات لازمة مقومة للذات وبين صفات عرضية لها، فإن كلاً من الصفتين لازمتان للذات لا تنفك الذات عنهما ولا يمكن تصور الذات بدونهما.

قال شيخ الإسلام ~ ((الحجة والاعتراض مبني على أن الصفات اللازمة للحقيقة تنقسم إلى ذاتي وعرضي كما يقوله من يقوله من أهل المنطق، فإن تقسيم الصفات اللازمة للحقيقة إلى ما هو ذاتي داخل في الحقيقة وما هو عرضي خارج عنها قول لا يقوم عليه دليل. بل الدليل يقوم على نقيضه، ولهذا لما لم يكن في نفس الأمر بينهما فرق لم يحدد المفرِّقون بينهما حدًّا يفصِل بينهما، بل ما ذكروه من الضوابط منتقض ... وإذا كانت الصفتان متلازمتين في الوجود والعدم الثبوت والانتفاء لا تُوجد هذه إلا مع هذه وإذا انتفت هذه؛ كان التفريق بجعل إحداهما مقوِّمَةً والأخرى عرضية تحكُّمًا)) [درء التعارض ٢/٣٧٤-٣٧٥]

الوجه الثالث : بيانه ~ أن ((هذا مبني على أن وجود الشيء في الخارج زائد على حقيقته الموجودة في الخارج، وهو أيضًا قول باطل ضعيف)) [درء التعارض ٢/٣٧٥]

الوجه الرابع : بيانه ~ أن ((الذات الموجودة في الخارج القائمة بنفسها كهذا الإنسان إن قيل : إنه مركب من عرضين، لزم كون الجوهر مركبا من عرضين وأن يكونا سابقين له، وهذا ممتنع في البديهة. وإن قيل : إنه مركب من جوهرين كل منهما يحمل عليه كما يقال هو حيوان ناطق، لزم

=

الآخر، بل لا يجوز جعل الذات مركبةً أصلا منها إلا أن يعنى بالتركيب اتصاف الذات بها وقيامها بالذات أو لزوم الذات لها ونحو ذلك مما تشترك فيه جميع الصفات اللازمة للموصوف.

فأما جعل بعضها داخلاً في حقيقة الموصوف الثابتة في الخارج وبعضها خارج عن حقيقته الثابتة في الخارج فكلام في غاية الفساد))(١)

وقد بيَّن شيخ الإسلام ~ أن المتفلسفة يتوسلون بهذا التقسيم لإنكار علم الله بالجزئيات حيث قالوا بأن العلم بالجزئيات ليس من اللازم الذاتي وإنما اللازم العرضي، قال ~ ((وقد بينَّا فساد ذلك في مواضع، وكذلك بيَّن فسادَه غيرُ واحد من أهل الكلام والفلاسفة، وتكلمنا على ما ذكره ابن سينا في الإشارات وغيرها وبينَّا تناقضه وتناقض غيره في الفرق بين الذاتيات والعرضيات اللازمة إذا جُعلا لازمين للحقائق الموجودة في الخارج. **وما ذكره في مسألة العلم مبني على ذلك الأصل الفاسد** حيث قال [أي ابن سينا] : لو كان واجبُ الوجود يعقل الأشياءَ من الأشياء لكانت ذاتُه إما متقوِّمَةً بما تَعقل، فيكون متقوِّمًا بالأشياء، وإما عارضًا لها إن تعقل، فلا تكون واجبة الوجود من جميع الجهات))(٢)،

ثم قال ~ ((هذا الكلام باطل من وجوه؛

أحدها : ما ذكرناه من نفي تقوُّم شيء بصفته،

والثاني : أن يقال إذا قُدِّرَ تقوُّم الموصوف بصفته؛ فهو متقوم بنفس علمه بالأشياء أو بنفس الأشياء المعلومة، والثاني باطل، وهو [أي ابن سينا] إنما ذكر الثاني حيث قال : فذاته متقومة بما يعقل. وهذا باطل، فإنا إذا قدَّرنا العالِم متقوِّمًا بعلمه فليس المقوِّم له

=

أن يكون فيه جوهران أحدهما حيوان والآخر ناطق وهذا مكابرة للحس والعقل إذ هو حيوان واحد موصوف بأنه ناطق)) [درء التعارض ٢/٣٧٥]، وللاستزادة انظر الرد على المنطقيين ٤١٧-٤٢٠

(١) درء التعارض ١٠/٥-٦

(٢) درء التعارض ١٠/١٣

المعلوم، إنما المقوِّم له علمُه بالمعلوم. والمعلوم قد يكون منفصِلاً عنه فلا يكون قائمًا به فضلاً عن كونه لازمًا له لا ذاتيًا ولا عرضيًا، فكيف يكون مقوِّمًا له؟!))(١)

الوجه الثاني: بيانه ~ أنه لو كان هذا التقسيم تقسيماً صحيحاً ((فَلِمَ قلتَ: إن العلم لا يكون ذاتيًّا على اصطلاحكم؟. فإذا قال: يلزم من ذلك أن يكون مركَّبًا من الصفات الذاتية، والمركب مفتقر إلى جزئه، قيل: هذا أصل حجتكم على نفي الصفات وقد بُيِّنَ فسادُه من غير وجهٍ. وهذه الحجة لا تختص العلم بل ينفون بها جميع الصفات، وهي من أفسد الحجج... (٢)

[و]هب أن هذه الصفة عرضيةٌ باصطلاحكم، فيقال له: إذا كان العلم لازمًا لذاته أو لوجود لذاته، إن قُدِّر أن الوجود زائد على الذات لم يكن ثبوت لوازمه مفتقرًا إلى غيره، فلم يكن هذا منافيًا لوجوب الموجود من جميع جهاته، فإن المحذور إنما يحصل لو كان حصول العلم ليس من لوازم ذاته بل حصل بسبب غيره فيكون ثبوت الصفة مفتقرًا إلى ذلك الغير. أما إذا كان علمه من لوازم ذاته كان واجبًا بوجود ذاته))(٣)

الوجه الثالث: بيانه ~ ((أنّ العاقل لا يتقوم بما يعقله، وأن فرض ذلك محال، لأن كونه يعقل تابع لذاته، وهو [أي كونه يعقل] بعده بعديةً بالذات فكيف يتقوم الوجود بما هو بعد الوجود بالذات؟ ... وهو مطرد في جميع الصفات اللازمة للموصوف؛ أن ذاته لا تتقوم بشيء منها، ولا تكون صفة الموصوف جزءًا مقوِّما متقدِّمًا عليه بالذات. إذا كانت الصفة تابعةً للموصوف فهي إلى أن تكون بعده بالذات أولى من أن تكون قبله بالذات.

فإن قُدِّر أن هنا ترتيبًا عقليًّا تكون فيه الصفة الذاتية قبل الموصوف أو بعده فإنها لا تكون إلا بعده. وإن قيل: لا ترتيب هنا أصلاً، بل كلاهما ملازم للآخر مقترن به لم يتقدم

---

(١) درء التعارض ١٠/١٤

(٢) وقد تقدم ذكر أجوبة شيخ الإسلام المجملة عن حجة التركيب [انظر التمهيد، المبحث الثالث، الأصل الثالث]

(٣) درء التعارض ١٠/١٧-١٩

أحدهما الآخر وليس بينهما ترتيب عقلي كما ليس بينهما ترتيب زماني. فليس أحدهما قبل الآخر، بل الموصوف وصفته اللازمة له موجودان معا لم يسبق أحدهما الآخر))[١]

الوجه الرابع : بيانه ~ أن الله إذا كان عالماً بنفسه –كما تقوله الفلاسفة- يلزم أن يكون عالماً بخلقه لكون الله علةً تامةً لخلقه. قال ~ ((والمقصود هنا أنه إذا كان عالًما بنفسه لزم أن يكون عالًما بخلقه. وهذه قضية صحيحة ويمكن تقريرُها بطرق؛

أحدها : أنه لا يكون عالما بنفسه علمًا تامًّا إلا إذا كان عالًما بلوازمها. والخلق من لوازم مشيئته التي هي من لوازم نفسه، فإنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ومشيئته من لوازم نفسه.

والفلاسفة يعبِّرون عن أصلهم بقولهم : "إنه علة تامة"، والعلم بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول. ومن سلَّم منهم أنه يفعل باختياره وسماه مع ذلك علةً فالنزاع معه لفظي، والمعنى صحيح. فإنه حينئذ مع قدرته على الشيء إذا شاءه وجب وجوده. فما شاء كان فهو بمشيئته وقدرته موجب لوجود ما شاءه والعلم بالموجب التام يوجب العلم بموجَبِه.

وأما من لم يسلم أنه يفعل باختياره فهذا القول باطل من جهة نفيه لاختياره، لا من جهة أن كونه فاعلاً يوجب العلم بالمفعول. فإنه قدر أنه فاعل على هذا الوجه كان علمه بنفسه يوجب علمه بمفعولاته لأن العلم بالموجب التام يوجب العلم بالموجب...

[الثاني :] وهو أن يقال خلق الخالق مشروط بتصور للمخلوق قبل أن يخلقه. فإن الخلق إنما يُخلق بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم. فإرادة ما لا يشعر به محال، وإذا كان إنما يخلق بإرادته وإنما يريد ما يصوره لزم من ذلك أن يعلم كل ما خلقه...

الطريق الثالث : ... كل ما كان من صفات الرب وأفعاله فليس هو موقوفًا على شيءٍ سواه، فلا شريك له بوجه من الوجوه. فهو نفسه موجِبٌ تامٌّ لجميع صفاته، وهو بصفاته موجب لجميع مفعولاته. فإذا كان عالماً بنفسه لم يمكن أن يكون عالماً بذاته دون صفاته، فإن ذلك ليس علما بنفسه، فإن الذات المجردة عن الصفات ليستْ ذاتَه، ولا وجود لها.

(١) درء التعارض ١١/١٠

وإذا عَلِمَ صفاتِه لزم من ذلك علمُه بأفعاله وإلا لم يكن عالماً بصفاته. لأنه إذا علم أنه خالق للعالم لم يعلم كونه خالقه إن لم يعلم العالم، وإلا فالعلم بكونه خالقًا للعالم مع عدم العلم بالعالم بمنزلة كونه خالقًا للعالم بدون وجود العالم. وهذا ممتنع فذاك ممتنع.

ولو قدر نفي الصفات فالعلم بكونه خالقًا للعالم يوجب العلم بالعالم، وهم يعبرون عن ذلك بكونه علة ومبدأ ونحو ذلك من العبارات التي يشترك فيها هم والمسلمون...

فالمقصود هنا إثبات أنه عالم بكل موجود إذ كل موجود مفعوله، وهذا يتناول علمه بكل موجود. وكل موجود جزئي فهو يقتضي علمه بكل جزئي))(١)

الوجه الخامس: بيانه ~ أن الكلام في صفة العلم كالكلام في الصفات الذاتية الأخرى كالسمع والبصر. فإذا كان البصر يتعلق بالمبصرات المتجددة والسمع بالمسموعات المتجددة ولم يلزم ذلك نقصاً في حق الله فكذلك صفة العلم. وقال ~ ((وعلى كل تقدير فذاته هي الموجبة لكونه عالماً، لا أن شيئًا من الموجودات جعله عالماً. وإن كان العلم بأن قد كان مشروطًا بوجود المعلوم، كما أن رؤيته وسمعه مشروط بوجود المرئي والمسموع، فذاك لا يمنع وجوب وجوده بنفسه أزلاً وأبدًا. ولكن عروض هذا السمع والرؤية والعلم بأن قد كان نظير عروض الإضافات له. وقد ثبت بصريح العقل واتفاق العقلاء وجوب تجدد الإضافات له....))(٢)

الوجه السادس: مما يدل على جواز علم الله بالجزئيات أن صفات الله الاختيارية قديمة النوع وحادثة الآحاد، فآحاد هذه الصفات تتجدد بتجدد متعلقاتها. فكذالك صفة العلم، فإنه قديم النوع وحادث الآحاد. فإذا كانت هذه الصفات الاختيارية –كالخلق والكلام والإماتة والإحياء وسائر أفعال الله الاختيارية- لا يلزم من فعلها نقص في حق الله –مع أنها تتعلق بالمخلوقات المتجددة المتغيرة- فكذلك صفة العلم. قال ~ ((لا ريب في تجدد المفعولات شيئًا بعد شيء، فليس كونه محدِثًا للحادث المعين بالفعل أمرًا لازمًا لذاته، بل

(١) درء التعارض ١١٣/١٠-١١٦

(٢) درء التعارض ٢٠/١٠

صار محدِثًا له بعد أن لم يكن، وهذا خروج لهذه الفاعلية عن القوة إلى الفعل. فإما أن يكون كونُه فاعلاً إضافةً محضةً ولم يقم بذاته فعلٌ يكون به فاعلاً -كما يقوله من يقول الخلق هو المخلوق-، وإما أن يقال: بل كونه فاعلاً أمرٌ وجودي يقوم بنفسه، والخلق غير المخلوق كما هو قول الجمهور من أهل السنة وغيرهم...))[1]، ثم قال ~ ((للناس على هذا التقدير في الفاعلية قولان؛ منهم من يقول: المكوَّنات حادثة بتكوين قديم، وأما عند وجود المكوِّن فلا يحدث شيء. ومنهم من يقول: ليست الفاعلية إلا إضافة محضة أزلاً وأبدًا، فعلى هذا القول يمكن أن يقال في العلم كذلك. وعلى الآخر يمكن أن يقال: بل العلم قديم العين ولكن تتجدد له الإضافات كما يقوله ابن كلاب. وهؤلاء جعلوا العلم ثابتًا في الأزل دون التكوين.

فإذا ثبت أن كونه فاعلاً لا يقتضي تكوينًا قائمًا بذاته مع تجدد التكوينات الإضافية، فهؤلاء إذا أثبتوا علمًا قديمًا وقالوا بتجدد تعلقاته، كانوا أبعد عن الامتناع.

وأما من جعل الفاعلية أمرًا قائما بالفاعل، وقال إنه يتجدد عند تجدد المفعولات فإنه إذا قال بتجدد عالمية بعد وجود المعلوم مع قوله إنه علم ما سيكون قبل أن يكون كان اقتضاء ذاته لهذه العالِمية كاقتضائها لتلك الفاعلية. وإذا كان واجب الوجود مع تلك الفاعلية فكذلك مع هذه العالمية))[2]

---

(١) درء التعارض ١٠/٢٢

(٢) درء التعارض ١٠/٢٢-٢٣

المبحث الثالث : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات المتعلقة بصفة الحكمة، وفيه تمهيد وأربعة مطالب

التمهيد : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الحكمة ومجمل عقيدة المعطلة في صفة الحكمة، وفيه مسألتان

المسألة الأولى : مجمل عقيدة أهل السنة في صفة الحكمة

إن من أسماء الله الحسنى الحكيمَ، قال تعالى ﴿ وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْخَبِيرُ ﴾(١) وقال ﴿ - . / 0 1 ﴾(٢). والحكيم ذو الحكمة(٣) البالغة التي

---

(١) سورة الأنعام: ١٨

(٢) سورة آل عمران: ٦٢

(٣) وهذا هو المعنى المختار عند جمهور المفسرين قديماً وحديثاً في معنى اسم الله "الحكيم"، [انظر جامع البيان للطبري ٥٢٩/١، الكشاف للزمخشري ٥/٥، تفسير البحر المحيط لأبي حيان ٢٩٧/١-٢٩٨، تفسير القرآن العظيم لابن كثير٣٥٠/١ ، روح المعاني للألوسي ٢٢٧/١، فتح القدير للشوكاني ٦٥/١)، وهو المأثور عن **ابن عباس t** حيث قال ((الحكيم الذي قد كمُل في حكمته)) (رواه الطبري عنه بإسناده كما في جامع البيان للطبري ٥٢٩/١، وابن أبي حاتم في تفسيره ٣٤٧٣/١٠، وقد ذكره ابن تيمية في مجموع الفتاوى ٢٢٠/١٧) وعن **أبي العالية** حيث قال ((الحكيم حكيم في أمره)) (رواه ابن أبي حاتم في تفسيره ٨١/١ وجوَّد إسناده حكمت بشير في التفسير الصحيح ١٣٨/١)]

وهناك قولان آخران لمعنى الحكيم [كما أشار إليهما ابن الجوزي في زاد المسير ٦٣/١]، وهما

- ذو الحُكْم على أن فَعِيْل بمعنى فَاعِل، وقد أشار إلى هذا القول كذالك ابنُ جرير الطبري في تفسيره حيث قال ((وقد قيل إن معنى الحكيم الحاكم كما أن العليم بمعنى العالم)) [جامع البيان للطبري ٥٢٩/١]،

=

تعجز عن إدراكها عقول العقلاء وإن كانت قد تدرك شيئاً منها[١]، ((فما خلق شيئًا إلا لحكمة ولا أمر بشيء إلا لحكمة))[٢]. ومن معاني الحكمة في اللغة وضعُ الشيء في موضعه اللائق به[٣]، وكذا العدلُ وهو ضد الظلم الذي هو وضع الشيء

=

- المُحْكِم للأشياء على أن فعيل بمعنى مُفعِل

وقد سلك بعض العلماء مسلك الجمع بين تلك الأقوال وهو أن اسم الله الحكيم يدل على تلك المعاني كلها، منهم الشيخ العثيمين حيث قال ((وأكثر الناس يظنون أن معنى (الحكيم) أنه المتصف بالحكمة، والحكمة هي وضع الشيء في مواضعه، ولكن الواقع أن الحكيم له معنيان: حكيم من الحكمة، وحكيم من الحكم، فالله - عز وجل - حكيم من الحكمة، لأن الله تعالى هو الحكم بين العباد، والحاكم في العباد هو حاكم فيهم، وهو الحكم بينهم)) [تفسير القرآن الكريم -الحجرات إلى الحديد ١٣٩-]، وهذا ظاهر صنيع الإمام القرطبي حيث فسّر الحكيم بالمعنيين، فسر الحكيم بذي الحكمة [الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦٠/٥] وفسره بمعنى ذي الحكم [الجامع لأحكام القرآن ٤٢٩/١]، وهذا المسلك يوافق الدلالة اللغوية من لفظ "الحكيم" كما هي مذكورة في قواميس اللغة. والله أعلم بالصواب

(١) تفسير القرآن الكريم (الفاتحة - البقرة) ١٢١/١

(٢) تيسير الكريم الرحمن ٣٩

(٣) قال ابن فارس ~ ((الحاء والكاف والميم أصلٌ واحد، وهو المنْع، وأوّل ذلك الحُكْم، وهو المَنْع من الظُّلْم...والحِكمة هذا قياسُها، لأنها تمنع من الجهل)) [مقاييس اللغة ٧٣/٢]

وقد جاءت الحكمة في كتب اللغة بعدة معان، ولكني لم أقف على من يذكر كون الحكمة بمعنى "وضع الشيء على موضعه" من أصحاب قواميس اللغة العربية وإنما وجدت معانياً تقارب هذا المعنى، وهي:

- العدل في القضاء والحكم [تاج العروس ٥١٢/٣١]، وضد العدل هو الظلم الذي هو وضع الشيء في غير موضعه
- إصابة الحق بالعلم والعمل، فالحكمة من الله معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام [تاج العروس ٥١٣/٣١]

=

في غير موضعه[١] والله مُنَزَّهٌ عن الظلم كما أخبر بذلك بقوله ﴿ g h i j ﴾[٢]،

=

- معرفة أفضل الأشياء بأفضل العلوم [النهاية في غريب الحديث ١/٤١٠، لسان العرب ٣٠/٨، المعجم الوسيط ١٩٠]

وكل هذه المعاني يظهر فيها معنى المنع، فالعدل يمنع صاحبه من الوقوع في الظلم، والعلم والمعرفة يمنعان صاحبهما من الوقوع في الجهل.

أما تفسير الحكمة بمعنى "وضع الشيء في موضعه" فقد ذكره كثير من المفسرين وشراح كتب الحديث قديماً وحديثاً، كأبي حيان الأندلسي [البحر المحيط ٢/٢١٤ و٣/٣٨٢] وفخر الرازي [التفسير الكبير ٤/٧٣] والبقاعي [نظم الدرر ٤/٤٢٥]، وابن حجر العسقلاني [فتح الباري ٧/٢٠٥] وعبد الرؤوف المناوي [فيض القدير ١/٣٥٨]، والمباركفوري [فيض القدير ١/٣٥٨]، وعبدالرحمن بن ناصر السعدي [تيسير الكريم الرحمن ٣٩] ومحمد بن صالح العثيمين [تفسير سورة البقرة والذاريات]

قال ابن حجر ((وأصح ما قيل في الحكمة أنها وضع الشيء في محله)) [فتح الباري ٧/٢٠٥]، وكذا قال المباركفوري [تحفة الأحوذي ٩/٢٧٥]، فهذا المعنى للحكمة أيضًا موافق لمعنى أصل مادة "ح ك م" وهو المنع، قال المناوي ((وللناس في تعريف الحكمة أقوال كثيرة، منها الإصابة في القول وإتقان العمل وأصلها الإحكام وهو وضع الشيء في محله بحيث **يمتنع فساده**)) [فيض القدير ١/٣٥٨]، فوضع الشيء في موضعه يمنع فساده. والله أعلم بالصواب

وهذا المعنى في الحقيقة من أشمل التعريفات للحكمة، قال الشيخ سعيد بن علي بن وهف القحطاني – بعد ذكره الأَقوالَ في تعريف الحكمة- ((وعند التأمل نجد أن التعريف الشامل الذي يجمع ويضم جميع هذه الأقوال في تعريف الحكمة هو الإصابة في الأقوال والأفعال ووضع كل شيء في موضعه)) [الحكمة في الدعوة إلى الله ٢٧]

(١) انظر الصحاح ٥/١٩٧٧، لسان العرب ٨/٢٦٦، تاج العروس ٣٣/٣٣، المعجم الوسيط ٥٧٧، قال الراغب ((الظلم عند أهل اللغة وكثير من العلماء وضع الشيء في غير موضعه المختص به إما بنقصان أو زيادة)) [المفردات في غريب القرآن ٣١٥]

(٢) سورة الكهف: ٤٩

فلا يكون فعله عبثًا وظلمًا(١)، وإنما فعلُه صادر عن حكمة بالغة،

---

(١) حقيقة الظلم الذي نَزَّه الله نفسه عنه عند أهل السنة مطابقةٌ لمعنى الظلم اللغوي وهو وضع الشيء في غير موضعه، كأن يمنع أحدًا من ثواب حسناته بأن ينقصه من حسناته أو أن توضع عليه سيئات غيره، فالظلم وضع الشيء في غير موضعه، ومنعُ ذي الحق حقه.

والظلم مقدور ممكن والله تعالى منزه عنه لا يفعله لعدله، ولهذا مدح الله نفسه حيث أخبر أنه لا يظلم الناس شيئًا ونزَّه نفسه عن الظلم، والمدح إنما يكون بترك المقدور عليه لا بترك الممتنع، وكذا إنما نزه نفسه عن أمرٍ يقدر عليه لا عن الممتنع لنفسه.

وقد ثبت في الصحيح عن النبي > أن الله تعالى يقول : ((يا عبادي إني حرَّمتُ الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما فلا تظالموا)) [أخرجه مسلم في صحيحه (كتاب البر والصلة والأدب، باب تحريم الظلم، رقم ٢٥٧٧)] ، فقد حرم على نفسه الظلم كما كتب على نفسه الرحمة في قوله ﴿ ; < = > ? ﴾ [سورة الأنعام: ٥٤]، وفي الحديث الصحيح ((لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو موضوع عنده فوق العرش إن رحمتي غلبت غضبي)) [أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قول الله تعالى ﴿ = > ? @ A B C D E ﴾ [الروم: ٢٧]، رقم ٣١٩٤، ومسلم في صحيحه (كتاب التوبة، باب في سعة رحمة الله تعالى وأنها تغلب غضبه، رقم ٢٧٥١)]، والأمر الذي كتبه الله على نفسه أو حرمه على نفسه لا يكون إلا مقدورًا له سبحانه، فالممتنع لنفسه لا يكتبه على نفسه ولا يحرمه على نفسه

قال شيخ الإسلام ~ ((وهذا القول أقرب إلى الصواب لظهور أدلته، وهو قول أكثر أهل السنة والمثبتين للقدر من أهل الحديث والتفسير والفقه والكلام والتصوف من أتباع الأئمة الأربعة وغيرهم)) [منهاج السنة ١/١٣٧]

وفي معنى الظلم المنزه عن الله مذهبان آخران،

المذهب الأول : هو مذهب المجبرة من الأشاعرة ومن وافقهم من بعض المعتزلة -كالنظام والجاحظ وأبي علي الأسواري- [انظر شرح أصول الخمسة ٣١٣] والماتريدية [انظر أصول الدين ١٩٥]، قالوا إن الظلم ممتنع منه غير مقدور **وهو محال لذاته** كالجمع بين النقيضين، وإن كل ممكن مقدور فليس هو ظلما، ((فيجوزون عليه فعل كل شيء ممكن لا ينزهونه عن فعل سيِّء الأفعال، وليس عندهم قبيحا وظلما إلا ما كان ممتنعا مثل جعل الشيء موجودًا معدومًا وجعل الجسم في مكانين))

=

=
[الجواب الصحيح ٦/٣٩٤-٣٩٥]، وقالوا : مهما تُصُوِّر وجودُه وقُدِّر وجوده فهو عدلٌ [انظر جامع الرسائل ١/١٢١]، حتى قالوا لو عذَّب المطيعين ونعَّم العصاة لم يكن ظالما. قال البيجوري الأشعري ((وبالجملة فهو ﷻ لا تنفعه طاعة ولا تضره معصية، والكل بخلقه، فليست الطاعة مستلزمة للثواب، وليست المعصية مستلزمة للعقاب، وإنما هما أمارتان تدلان على الثواب لمن أطاع والعقاب لمن عصى، حتى لو عكس دلالتهما بأن قال : من أطاعني عذَّبتُه ومن عصاني أثبتُه لكان ذلك منه حسناً، فلا حرج عليه، لا يُسئل عما يفعل)) [تحفة المريد ١٢١]

قال ابن القيم ~ رداً على الأشاعرة ((والتزم هؤلاء عن هذا القول لوازمَ باطلةً كقولهم أن الله تعالى يجوز عليه أن يعذب أنبياءه ورسله وملائكته وأولياءه وأهل طاعته ويُخلِّدهم في العذاب الأليم ويكرم أعداءه من الكفار والمشركين والشياطين ويخصهم بجنته وكرامته، وكلاهما عدل وجائز عليه، وأنه يعلم أنه لا يفعل ذلك بمجرد خبره فصار ممتنعًا لإخباره أنه لا يفعله لا لمنافاتِه حكمتَه، ولا فرْقَ بين الأمرين بالنسبة إليه، ولكن أراد هذا وأخبر به وأراد الآخر وأخبر به. فوجب هذا لإرادته وخبره وامتنع ضده لعدم إرادته واختياره بأن لا يكون. والتزموا له أيضا أنه يجوز أن يعذب الأطفال الذين لا ذنب لهم أصلاً ويخلدهم في الجحيم)) [مفتاح دار السعادة ٢/٥٤٦]

وقال شيخ الإسلام ~ ((ولهذا ذكر ذلك مخالفوهم حجة في إبطال مذهبهم وقالوا قولهم يقدح في العلوم الضرورية ويسد باب العلم بصدق الرسل. قالوا : إذا جوزتم أن يفعل كل شيء فجوِّزوا أن يكون الجبال انقلبت ياقوتا والبحار لبنا ونحو ذلك مما يعلم بالضرورة بطلانه وجوِّزوا أن يخلق المعجزات على يدي الكذابين)) [الجواب الصحيح ٦/٣٩٥]، وقال ~ ((على أصلكم لا يفعل الله شيئًا لأجل شيء وحينئذ فلم يأت بالآيات الخارقة للعادة لأجل تصديق الرسول ولا عاقب هؤلاء لتكذيبهم له ولا أنجى هؤلاء ونصرهم لإيمانهم به إذا كان لا يفعل شيئا لشيء عندكم. وقالوا لهم أيضا : إذا جوزتم على الرب كل فعل، جاز أن يظهر الخوارق على يد الكاذب. ويقال لهم أيضًا : أنتم لا تعلمون ما يفعل الرب إلا بعادة أو خبر الأنبياء فقبل العلم بصدق النبي لا يعلم شيء بخبره والعادة إنما تكون فيما تكرر كطلوع الشمس ونزول المطر ونحو ذلك والإتيان بالخارق للتصديق ليس معتادا)) [الجواب الصحيح ٦/٣٩٥]

والأشاعرة عللوا ذلك (تجويز فعل كل شيء ممكن على الله) بقولهم : "إن الظلم التصرف فيما ليس له"، والله تعالى له كل شيء أو "إن الظلم هو مخالفة الأمر والله لا آمِرَ له". فتعريف الظلم عندهم إنه
=

=

- التصرف في ملك الغير، أو
- مخالفة الآمر الذي تجب طاعته [انظر منهاج السنة ١/١٣٤-١٣٥، جامع الرسائل ١/١٢١]

قال أبو المعالي الجويني ((معنى قولنا إنه حكيم في أفعاله أنه مصيب في ذلك ومحكم لها، لأنه مالك الأعيان فيتصرف تصرف مالك الأعيان في ملكه من غير اعتراض. وقد يراد بالحكمة العلم في المعنى بكونه حكيما في فعله أنه خلقه على الوجه الذي أراده وعلمه وحكم به، ثم لم يكن علمه وإرادته علةً لفعله ولا موجبا له لقدم هذه الصفات وحدوث متعلقها)) [نقل عنه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية ٢/٥٢]

وقال الرازي ((الموجود إما هو سبحانه أو ملكه، وملكه ومن تصرف في ملك نفسه لا يقال له لم فعلت ذلك)) [تفسير الفخر الرازي ٢٢/١٥٦]

قال شيخ الإسلام مبيِّناً بطلانَ تعريفهم للظلم ((وأما من قال : هو التصرف فى ملك الغير فهذا ليس بمطرد ولا منعكس، فقد يتصرف الإنسان في ملك غيره بحق ولا يكون ظالماً، وقد يتصرف في ملكه بغير حق فيكون ظالماً، وظلم العبد نفسه كثير في القرآن. وكذلك من قال : فعل المأمور خلاف ما أُمر به ونحو ذلك، إن سلّم صحة مثل هذا الكلام، فالله سبحانه قد كتب على نفسه الرحمة وحرم على نفسه الظلم فهو لا يفعل خلاف ما كتب ولا يفعل ما حرم)) [مجموع الفتاوى ١٨/١٤٥]

المذهب الثاني : وهو مذهب المعتزلة، فهؤلاء يعرفون الظلم بأنه ((كل ضرر لا نفع فيه، ولا دفع ضرر، ولا استحقاق، ولا الظن للوجهين المتقدمين)) [شرح أصول الخمسة ٣٤٥-٣٤٦]، أي لا فرق بين أن يكون النفع ودفع الضرر معلوماً أو مظنوناً، إلى آخر القيود التي يذكرونها في تعريف الظلم.

فالمعتزلة يقولون إن الظلم الذي حرمه وتنزه عن فعله وإرادته هو إضرار غير مستحق [انظر جامع الرسائل ١/١٢٧]، وهو ((نظير الظلم من الآدميين بعضهم لبعض، وشبَّهوه في الأفعال ما يحسن منها وما لا يحسن [منها] بعباده، فضربوا له من قِبَلِ أنفسهم الأمثالَ، وصاروا بذلك مُشَبِّهةً ممثِّلةً في الأفعال، فامتنعوا من إثبات المثل الأعلى الذي أثبته لنفسه ثم ضربوا له الأمثال ومثلوه في أفعاله بخلقه)) [مفتاح دار السعادة ٢/٥٤٤]

=

=

وبناء على مذهبهم هذا فإنهم قالوا لو قدَّر الذنوبَ وعذَّب عليها لكان إضرار غير مستحق [انظر جامع الرسائل ١/١٢٧]، وقالوا ((إذا أمر العبد ولم يُعِنْهُ بجميع ما يقدر عليه من وجوه الإعانة كان ظالما له، والتزموا أنه لا يقدر أن يهدي ضالاً كما قالوا إنه لا يقدر أن يضل مهتديًا، وقالوا: إذا أمر اثنين بأمر واحد وخص أحدهما بإعانته على فعل المأمور كان ظالما، إلى أمثال ذلك من الأمور التي هي من باب الفضل والإحسان جعلوا تركه لها ظلمًا. وكذلك ظنوا أن التعذيب لمن كان فعله مقدرا ظلم له ولم يفرقوا بين التعذيب لمن قام به سبب استحقاق ذلك ومن لم يقم، وإن كان ذلك الاستحقاق خلقه لحكمة أخرى عامة أو خاصة)) [مجموع الفتاوى ١٨/١٣٨، وقد نقل كلامه هذا تلميذه ابن القيم في مفتاح دار السعادة ٢/٥٤٤-٥٤٥].

ولذلك جعلوا أفعال العباد غير مخلوقة لله حتى لا يوصف الله بظلم لأن من أفعال العباد الذنوب والمعاصي من الكفر والفسوق والعصيان، وقالوا ليس في الوجود ظلم من الله لأنه تعالى عندهم لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، فما نزَّهُوه عن الظلم إلا بسلبه القدرةَ وخلقَ كلِ شيء [جامع الرسائل ١/١٢٩]، وقالوا: إن الرب خلق الخلق وليس مراده إلا نفعهم بالثواب، مع علمه أنهم يعصونه ولا ينتفعون. قال شيخ الإسلام ~ ((ولهذا طائفة منهم نفتْ علمَه، وآخرون قالوا: ما يمكنه أن يجعلهم مطيعين، وهو قول جمهورهم، فنفوا قدرته وإن أثبتوه عالما قادرا ولم يفعل ما أراده من الخير جعلوه غير حكيم ولا رحيم بل ولا عادل)) [جامع الرسائل ١/١٢٨]

قال شيخ الإسلام ~ ((وهؤلاء [أي المعتزلة] والذين قبلهم [أي الأشاعرة] يتناقضون تناقضاً عظيماً، ولكل من الطائفتين مباحث ومصنفات في الرد على الأخرى، وكل من الطائفتين تسمي الأخرى القدريةَ)) [جامع الرسائل ١/١٢٣]، وقال ~ ((وأما الطائفة الأخرى فهم معطلة في الأفعال كما أن أولئك مشبهة الأفعال فإنهم يعطلون فعل العبد ويقولون ليس بفاعل ولا قادر على الفعل ولا له قدرة مؤثرة في المقدور وأما الرب فيقولون خلق ما خلق لا لحكمة أصلا فعطلوا حكمته وقال إنه يجوز أن يعذب جميع الخلق بلا ذنب فعطلوا عدله والعدل هو فعله وهو سبحانه قائم بالقسط فمن نفى عدله وحكمته فإما أن ينفي فعله وإما أن يصفه بضد ذلك من الظلم والسفه)) [جامع الرسائل ١/١٢٨]

والحكمة من الصفات الذاتية الثابتة لله(١). والحكمة سواء كانت في المأمورات أو المخلوقات فهي تتضمن شيئين؛ أحدهما حكمة تعود إليه ﷻ يحبها ويرضاها، والثاني حكمة إلى عباده وهي نعمة عليهم يفرحون بها و يلتذون بها.

أما في المأمورات؛ فإن الطاعة هو يحبها ويرضاها، وعاقبتها سعادة الدنيا والآخرة، وذلك مما يفرح به العبد المطيع، فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبته حميدة تعود إليه وإلى عباده، ففيها حكمة له ورحمة لعباده.(٢) وكذلك في مخلوقاته، خلقَها لحكمة تعود إليه يحبها ولرحمة بالعباد ينتفعون بها.

وأما تفصيل حكمة الله في خلقه وأمره فكما قال شيخ الإسلام ~ ((يعجز عن معرفتها عقولُ البشر))(٣)

---

(١) وقد نص بعض المتقدمين على أن الحكمة من صفات الله الذاتية كأبي الحسن الأشعري [مقالات الإسلاميين ٢/٢٣٦] وأبي حيان [البحر المحيط ١/٢٩٨]، والألوسي [روح المعاني ١/١٤٠]

(٢) وقد ذكر شيخ الإسلام ~ بعض الأمثلة لبيان ذلك؛ منها قوله تعالى ﴿ o p q r s t u v w x y z { | } ~ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْۚ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ © كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ⑪ يَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَيُدْخِلْكُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِي ´ µ ¶ ¸ طَيِّبَةً فِي جَنَّٰتِ عَدْنٍۚ ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ ⑫ وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَاۖ نَصْرٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [سورة الصف: ١٠-١٣]، قال شيخ الإسلام ((ففي الجهاد عاقبة محمودة للناس في الدنيا يحبونها وهي النصر والفتح، وفى الآخرة الجنة، وفيه النجاة من النار، وقد قال في أول السورة ﴿~ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِهِۦ صَفًّا كَأَنَّهُم بُنْيَٰنٌ © ﴾ [سورة الصف: ٤] فهو يحب ذلك. ففيه حكمة عائدة إلى الله تعالى وفيه رحمة للعباد، وهى ما يصل إليهم من النعمة في الدنيا والآخرة)) [مجموع الفتاوى ٨/٣٧-٣٨]

وقول النبي > «لله أشد فرحًا بتوبة أحدكم من أحدكم بضالَّته إذا وجدها» [أخرجه البخاري في صحيحه (كتاب الدعوات، باب التوبة، رقم ٦٣٠٨) ومسلم في صحيحه (كتاب التوبة، باب في الحض على التوبة والفرح بها، رقم ٢٦٧٥)]، ففي التوبة حكمة تعود إلى الله وهي محبة توبة عبده وحكمة تعود إلى عبده التائب وهي المغفرة له

(٣) منهاج السنة النبوية ٣/١٧٧

والأدلة على ثبوت صفة الحكمة لله متضافرة متظاهرة مستفيضة لا تكاد تحصى. قال ابن القيم ~ ((وقد دلت أدلة العقول الصحيحة والفطر السليمة على ما دل عليه القرآن والسنة أنه سبحانه حكيم لا يفعل شيئاً عبثاً، ولا لغير معنى ومصلحة وحكمة هي الغاية المقصودة بالفعل، بل أفعاله سبحانه صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فَعَلَ، كما هي ناشئة عن أسباب بها فعلَ))(١).

وقد ذكر شيخ الإسلام نصوصاً تدل على إثبات صفة الحكمة لله. منها

أولاً : نصوص تدل على أن الله فعل فعلاً لغاية(٢) كقوله تعالى كقوله تعالى ﴿ C D E F G H ﴾(٣) وقوله ﴿ ¶ ¸ ٱللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَآؤُهَا وَلَٰكِن يَنَالُهُ ٱلتَّقْوَىٰ مِنكُمْۚ كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُواْ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ﴾(٤) وقوله ﴿ 9 : ; < = > ? @ A B C E F G H I J K L M N O P Q R S T ﴾(٥) وقوله ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ à أَنَّ â عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ç è é ê ë شَىْءٍ عِلْمَۢا ﴾(٦) وقوله ﴿ r s t u v w x y ﴾(٧)

ثانياً : نصوص تدل على أن الله يحب أشياء ويرضاها، فإن هذه المحبة تدل على أن الله شرّع هذه الأشياء أو قدّرها لأجل محبته لها. وذلك يدل على أن أفعال الله معللة. ومن

---

(١) من كلام ابن القيم في شفاء العليل ٥٣٧/٢

(٢) انظر مجموع الفتاوى ٥٥/٨-٥٦

(٣) سورة الذاريات: ٥٦

(٤) سورة الحج: ٣٧

(٥) سورة المائدة: ٩٧

(٦) سورة الطلاق: ١٢

(٧) سورة النساء: ٦٤

تلك النصوص قول الله تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , - ﴾[١]، وقول النبي > «وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليَّ بالنوافل حتى أحبه»[٢]، وقوله > «لله أشد فرحًا بتوبة أحدكم من أحدكم بضالَّته إذا وجدها»[٣].

قال شيخ الإسلام ~ ((فهذا ونحوه يحتج به الجمهور الذين يثبتون لأفعاله حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها))[٤]

ثالثاً : نصوص تدل على أن الله هدى خلقَه بعد خلقهم ((لأن جميع المخلوقات خُلقتْ لغايةٍ مقصودةٍ بها، فلا بد أن تُهدَى إلى تلك الغاية التي خُلقت لها. **فلا تتم مصلحتها وما أريدت له إلا بهدايتها لغاياتها.** وهذا مما يبين أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها))[٥]. ومن تلك النصوص قول تعالى ﴿ t u v w x y z ﴾[٦] وقوله ﴿ à رَبُّنَا â أَعۡطَىٰ كُلَّ شَيۡءٍ خَلۡقَهُۥ ç è ﴾[٧]

وقد أطال ابن القيم النفس جداً في الاستدلال لإثبات صفة الحكمة لله من القرآن، فذكر اثنين وعشرين نوعاً من الأدلة، وكل نوع يحتوي على مجموعة من النصوص[٨].

(١) سورة التوبة: ١٠٠
(٢) سبق تخريجه
(٣) سبق تخريجه
(٤) مجموع الفتاوى ١٤٥/٨
(٥) مجموع الفتاوى ١٣٠/١٦
(٦) سورة الأعلى: ٢ - ٣
(٧) سورة طه: ٥٠
(٨) انظر : شفاء العليل ٥٣٧/٢-٥٧٥

المسألة الثانية : مجمل عقيدة المعطلة في صفة الحكمة

إن المعطلة تجاه صفة الحكمة على صنفين[1]؛ صنف ينفي صفة الحكمة وصنف يثبتها ولكن لا كإثبات أهل السنة لها

الصنف الأول : نفاة الحكمة والتعليل في أفعال الله، وهم الجهمية والأشاعرة ومن وافقهم.

فإن الجهمية والأشاعرة ومن وافقهم ينفون الحكمة والتعليل في أفعال الله ويقولون إن الله خلق المخلوقات وأمر بالمأمورات لا لعلة ولا لداع ولا باعث، بل فَعلَ ذلك لمحض المشيئة وصِرف الإرادة. فهم يثبتون أنه مريد وينكرون أن تكون له حكمة يريدها.

أول من قال بنفي الحكمة والتعليل في أفعال الله وأصَّله من المنتسبين إلى الإسلام هو جهم بن صفوان، قال ابن تيمية ~ ((وكان هو وأتباعه ينكرون أن يكون لله حكمة في خلقه وأمره وأن يكون له رحمة، ويقولون إنما فعل بمحض مشيئة لا رحمة معها))[2]، وقال ~ ~ ((والجهمية ليس عندهم إلا كونه خالقًا -مع تقصيرهم في إثبات كونه خالقًا- لا يصفونه بالكرم، ولا الرحمة، **ولا الحكمة**، وإن أطلقوا ألفاظها فلا يعنون بها معناها، بل يطلقونها لأجل مجيئها في القرآن، ثم يلحدون في أسمائه ويحرفون الكلم عن مواضعه؛ فتارة يقولون : الحكمة هي القدرة، وتارة يقولون : هي المشيئة، وتارة يقولون : هي العلم)) [3] (٣)

والجهم إنما تبع الفلاسفة –في إنكار الحكمة-، ثم تبع الجهمَ -كما قال شيخ الإسلام ~ - ((الأشاعرةُ[4] وكثيرٌ من نفاة القياس كابن حزم

(١) انظر منهاج السنة النبوية ١/١٤١، ومجموع الفتاوى ٨/٣٧-٣٩

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٤٦٠

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/٢٩٧

(٤) كما صرّح بنفي تعليل أفعال الله كثيرٌ من أعلام الأشاعرة، منهم الرازي حيث قال ((لا يجوز أن تكون أفعال الله تعالى وأحكامه معللة بعلة البتة)) [الأربعين في أصول الدين ١/٣٥٠]، وقال أيضاً في =

وأمثاله))[(١)]، وقال ~ ((والجهم بن صفوان ومن اتبعه ينكرون حكمته ورحمته، ويقولون ليس في أفعاله وأوامره لَامُ كَيْ، لا يفعل شيئًا لشيء، ولا يأمر بشيء لشيء، وكثير من

=

موضع آخر ((لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء. لنا أن كل من كان كذالك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده ابتداءً فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً)) [محصل الأفكار ٢٠٥].

وقال الشهرستاني ((مذهب أهل الحق أن الله تعالى خلق العالم بما فيه من الجواهر والأعراض وأصناف الخلق والأنواع لا لعلة حاملة له على الفعل، سواء قُدِّرت تلك العلة نافعة له أو غير نافعة إذ ليس يقبل النفع والضر أو قدرت تلك العلة نافعة للخلق إذ ليس يبعثه على الفعل باعث فلا غرض له في أفعاله ولا حامل بل علة كل شيء صنعه ولا علة لصنعه)) [نهاية الإقدام في علم الكلام ٣٩٧]، فأنكر أن يكون هناك حكمة سواء كانت ترجع إلى الله أو إلى الخلق

(١) مجموع الفتاوى ٨/٨٣، وانظر أيضا ٨/ ٣٧،

قال ابن حزم ~ ((وقالوا [يعني مثبتة الحكمة] : الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلة، فقاسوا ربهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئا إلا لمصالح عباده...وتكاد هذه القضية الفاسدة - التي جعلوها عمدة لمذهبهم وعقدة تنحل عنها فتاويهم - تكون أصلا لكل كفر في الارض)) [الإحكام ٨/١٢٠]، وقال ~ ((وأما نحن فلا نرضى بهذا **بل ما جهلنا ذلك، لكن نقطع على أن كل ما فعله الله تعالى فهو عين الحكمة والعدل،** وإن من أراد إجراء أفعاله تعالى على الحكمة المعهودة بيننا والعدل المعهود بيننا فقد أَلحد وأَخطأ وضل وشبه الله عز وجل بخلقه، لأن الحكمة والعدل بيننا إنما هي طاعة الله عز وجل فقط ولا حكمة ولا عدل غير ذلك إلا ما أمرنا به أي شيء كان فقط، وأما الله تعالى فلا طاعة لأحد عليه فبطل أن تكون أفعاله جارية على أحكام العبيد المأمورين المربوبين المسؤولين عما يفعلون لكن أفعاله تعالى جارية على العزة والقدرة والجبروت والكبرياء والتسليم له وألا يسأل عما يفعل)) [الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/٢١٠-٢١١]، وقال ~ ((إن أول ضلال هذه المسألة قياسهم الله تعالى على أنفسهم في قولهم: إن الحكيم بيننا لا يفعل شيئا إلا لعلة، فوجب أن يكون الحكيم عز وجل
=

المتأخرين من المثبتين للقدر من أهل الكلام ومن وافقهم سلكوا مسلكَ جهم...))(١)، وقال ~ في موضع آخر ((وهذا قول الأشعري وأصحابه ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى وابن الزاغوني والجويني والباجي ونحوهم، وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان))(٢)

الصنف الثاني : المثبتون للحكمة، وهم ثلاث طوائف

الطائفة الأولى : وهم المعتزلة ومن وافقهم، قالوا : إن الله فعل المفعولات وخلق المخلوقات، وأمر بالمأمورات لحكمة محمودة، ولكن هذه الحكمة مخلوقة، منفصلة عنه، لا ترجع إليه وإنما ترجع إلى العباد، وهو نفعهم والإحسان إليهم، فخلق الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود إليه من ذلك الحكم ولا قام به فعل ولا نعت(٣)

=

كذلك... **إلى أن قال** ...بل فعل ما فعل كما شاء، و لم يفعل ما لم يفعل كما لم يشأ فبطل تشبيههم أفعال الحكيم منا بأفعال الباري تعالى.

وأيضا: فإنا لم نسم الله تعالى حكيما من طريق الاستدلال أصلا، ولا لأن العقل أوجب أن يسمى تعالى حكيما، وإنما سميناه حكيما لأنه سمَّى بذلك نفسَه فقط، وهو اسم عَلَم له تعالى لا مشتق)) [الإحكام ٨/١٢٢-١٢٣]

(١) مجموع الفتاوى ٨/٤٦٦-٤٦٧، وانظر : منهاج السنة ١/١٤١-١٤٣ ومقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية ٢/٧٢١

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٣٧-٣٨

(٣) كما حكى قولهم هذا شيخ الإسلام ابن تيمية [انظر مجموع الفتاوى ٨/٣٩،٣٨]

كما حكى أيضاً قولَهم الشهرستانيُّ حيث قال ((قالت المعتزلة قد قام الدليل على أن الرب تعالى حكيم والحكيم من تكون أفعاله على إحكام وإتقان فلا يفعل فعلاً جزافاً فإن وقع خيراً فخير وإن وقع شراً فشر بل لا بد وأن ينحو غرضاً ويقصد صلاحاً ويريد خيراً، ثم إن النفع ينقسم إلى ما يرجع إلى الفاعل إن كان محتاجاً إليه أو إلى غيره وإن كان الفاعل غنياً غير محتاج كإنقاذ الغرقى وتخليص الهلكى مستحسن في العقل وربما لا يكون المنقذ مكتسباً نفعاً ومتوقعاً حمداً أو أجراً. وعن =

قال القاضي عبد الجبار ((إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعلة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي حَسُن منه الخلقُ، فيبطل على هذا الوجه قول من قال : إنه تعالى خلق الخلق لا لعلة، لما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثاً، لا لوجه تقتضيه الحكمة بما لا نهاية له، وفي تلك إبطال حدوث الفعل لتعلقه في الوجود بما لا نهاية له، وذلك ظاهر في الشاهد))(١)، وقال أيضاً ((فصل في بيان وصف الفعل بأنه عدل وحكمة وما يتصل بذلك))، ثم قال ((اعلم أن الذي يختص بهذه الصفة من الأفعال كلُّ فعلٍ فعله لينتفع المفعول به على وجه يحسن أو يضره به. وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة أو دفع مضرة فإنه لا يوصف بذلك. فلهذا لا يقال في أكلِ زيد وشربه ... بأنه عدْلٌ، ومتى نفعَ غيرَه أو أضر به على وجه يحسُن، قيل إنه عدل عليه... ولهذه الجملة قلنا في جميع ما يفعله سبحانه إنه عدل، لأن جميع ذلك يفعله بغيره إما لمنفعة أو لمضرة. ولذلك وصفنا ما يفعله من العقاب بأنه عدل وحكمة ...))(٢)

فالمعتزلة خالفوا أهل السنة في إثبات صفة الحكمة في أمرين :

أولهما : كون هذه الحكمة لا ترجع إلى الله وإنما ترجع إلى الخلق وهو نفعهم والإحسان إليهم

والثاني : أن هذه الحكمة مخلوقة خلقها الله، منفصلة عنه. أما الحكمة التي هي من صفات الله الذاتية -كالعلم والسمع والبصر- فهمم ينكرونها وقالوا هي ذات الله نفسها، كما قالوا في سائر الصفات الذاتية أنها مترادفة وهي الله نفسه.(٣)

=

ذلك ورد في بعض الكتب ما خلقت الخلق لأربح عليهم بل خلقتهم ليربحوا علي)).[نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٠٠-٤٠١]

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل/التكليف ١١/٩٢-٩٢

(٢) المغني في أبواب التوحيد والعدل/التعديل والتجويز ٦/٤٨

(٣) قال أبو الحسن الأشعري حاكياً قول أحد كبار المعتزلة وهو أبو الهذيل ((قال شيخهم أبو الهذيل العلاف : إن علم البارئ سبحانه هو هو، وكذلك قدرته وسمعه وبصره **وحِكْمَتُه**، وكذلك كان

=

الطائفة الثانية : وهم الكرامية، قالوا : إن الله خلق الخلق لحكمة تعود إليه، لكن بحسب علمه، فالله خلق الخلق ليحمدوه ويثنوا عليه ويمجِّدونه، وهم مَنْ خَلَقَهُ لذلك، وهم مَنْ وُجِدَ منه ذلك، وهم المؤمنون، ومَن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له. فهذه حكمة مقصودة واقعة، بخلاف قول المعتزلة فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد ولا ترجع إلى الله.(١)

=

قوله في سائر صفات ذاته)) [مقالات الإسلاميين ١٥٧/٢]، وحكى أيضاً قول النظام، فإنه ((يقول : "إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً سميعاً بصيراً قائماً بنفسه، لا بعلم وقدرة وحياة وسمع وبصر وقِدَمٍ"، وكذلك قوله [يعني النظام] في سائر صفات الذات على هذا الترتيب)) [مقالات الإسلاميين ١٥٩/٢]

(١) انظر مجموع الفتاوى ٣٩/٨، وقد استدل الكرامية بقوله تعالى ﴿ C D E F G H ﴾ [الذاريات: ٥٦]، قالو : هو مخصوص بمن وقعت منه العبادة، وقالوا : المراد بذلك من وجدت منه العبادة فهو مخلوق لها، ومن لم توجد منه فليس مخلوقاً لها. وقد قال بهذا التفسير بعض السلف كسعيد بن المسيب والضحاك.

قال شيخ الإسلام ~ ((قول هؤلاء الكرامية ومن وافقهم وإن كان أرجح من قول الجهمية والمعتزلة فيما أثبتوه من حكمة الله، وقولهم فى تفسير الآية وإن وافقوا فيه بعض السلف، فهو قول ضعيف)) [مجموع الفتاوى ٤٠/٨]، ثم ذكر لتضعيف قولهم الأوجهَ التالية

- الأول : إن هذا القول مخالف لقول الجمهور
- الثاني : إن هذا القول مخالف لما تدل عليه الآية، فإن قصد العموم ظاهر في الآية وبين بيانًا لا يحتمل النقيض؛ إذ لو كان المراد المؤمنين فقط لم يكن فرق بينهم وبين الملائكة، فإن الجميع قد فعلوا ما خلقوا له، ولم يذكر الإنس والجن عمومًا، ولم تذكر الملائكة مع أن الطاعة و العبادة وقعت من الملائكة دون كثير من الإنس والجن
- الثالث : إن سياق الآية يقتضى أن هذا ذم وتوبيخ لمن لم يعبد الله منهم، لأن الله خلقه لشيء فلم يفعل ما خلق له، ولهذا عقبها بقوله ﴿ J K L M N O P Q R ﴾ [الذاريات: ٥٧]، ثم قال بعد ذلك ﴿ \ ] ^ _ ` a b ﴾ [الذاريات:

=

فخالف الكرامية أهل السنة في كون الحكمة أيضًا ترجع إلى العباد، فالكرامية لم يقولوا بذلك

الطائفة الثالثة : الماتريدية،

ذهب الماتريدية إلى القول بلزوم الحكمة في أفعاله تعالى بمعنى أن الحكمة تترتب على أفعاله تعالى على سبيل اللزوم، بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً.

فمسألة الحكمة من المسائل التي اختلف فيها الأشعرية والماتريدية[1]، كما أشار إلى هذا الشيخ جمال الدين الغزنوي الحنفي في كتابه أصول الدين[2]،

=

٥٩]، أي المتقدمين من الكفار، أي نصيبا من العذاب، وهذا وعيد لمن لم يعبده من الإنس والجن.

- الرابع : ذكر الله عقابه لهم في الدنيا والآخرة، وذكر وعيد الآخرة، ثم ذكر وعده للمؤمنين، ثم ذكر قصص من آمن فنفعه إيمانه ومن كفر فعذبه بكفره، فذكر قصة إبراهيم ولوط عليهم السلام وقومه وعذابهم، فهذا كله يتضمن أمر الإنس والجن بعبادته وطاعته وطاعة رسله واستحقاق من يفعل العقوبة في الدنيا والآخرة، فإذا قال بعد ذلك ﴿ C D E F G H I J K L M N O P Q R ﴾ [الذاريات: ٥٦ – ٥٧] كان هذا مناسبا لما تقدم، مؤتلفا معه أي : هؤلاء الذين أمرتهم إنما خلقتهم لعبادتي، ما أريد منهم غير ذلك لا رزقًا و لا طعامًا، فإذا قيل لم يرد بذلك إلا المؤمنين، كان هذا مناقضًا لما تقدم في السورة، وصار هذا كالعذر لمن لا يعبده ممن ذمه الله ووبخه، وغايته يقول : أنت لم تخلقني لعبادتك وطاعتك، ولو خلقتني لها لكنتُ عابدًا وإنما خلقتَ هؤلاء فقط لعبادتك وأنا خلقتني لأكفر بك وأشرك بك وأكذب رسلك [انظر مجموع الفتاوى ٨/٤٠-٤٣]

(١) انظر نظم الفرائد ٢٧ (الفريدة السابعة عشر : في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى)

(٢) حيث قال ((اعلم أن الله تعالى لو أدخل جميع الخلق الجنة من غير طاعة يكون حسناً وحكمة بالغة، ولو أدخلهم النار من غير معصية هل يحسن ذلك في الحكمة؟. قال بعض أهل السنة والجماعة : يكون حسنًا وحكمةً، وقال بعض مشايخنا رحمهم الله : لا يحسن ذلك في الحكمة، لأنه جمع بين

=

وبهذا يظهر أن الماتريدية يرون تعليل أفعال الله كالمعتزلة، إلا أن المعتزلة يرون أن أفعاله تعالى معللة وجوبًا، أما الماتريدية فيرون أنها معللة على سبيل اللزوم، أي عدم الانفكاك تفضلاً من تعالى لا وجوبًا.(١)

والماتريدية خالفوا أهل السنة في مسألة آحاد الحكمة –كما في بقية الصفات الذاتية التي أثبتوها كصفة الكلام-، فإنهم وافقوا المعتزلة والأشاعرة في عدم جواز حلول الحوادث في ذات الله، والله أعلم بالصواب.

ولنفاة الحكمة وتعليل أفعال الله عدة حجج احتجوا بها، نذكرها في مطالب مع ذكر تفنيد شيخ الإسلام ~ لها

=

العدو والولي في النار من غير ذنب)) [أصول الدين ١٩٥-١٩٦] وانظر الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية ٣٢-٣٤

(١) انظر نظم الفرائد ٢٧

المطلب الأول : استدلال نفاة الحكمة بقوله تعالى ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ وقول السلف : "لا يقال لِمَ؟ في أفعاله" مع دعواهم أن ليس في القرآن لام التعليل، وأجوبة شيخ الإسلام / عنها

من أهم الشبه التي احتج بها نفاة الحكمة والتعليل استدلالهم بقوله تعالى﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[1]، قالوا : فلا يسئل في أفعاله بِـــ لِمَ؟ -كما قال به السلف- لأن أفعال الله لا تُعَلَّل.

أما الآيات التي تذكر فيها لام التعليل صراحةً فإنهم يتأولونها وقالوا إنما هي لام الغاية أو لام الصيرورة، وأنكروا وجود لام التعليل في القرآن[2]

وقال الطوسي[3] ~ ((أما أهل السنة[4] فيقولون إنه تعالى فعَّالٌ لما يريد، ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح...ولا يسئل في أفعاله بِـــ لِمَ وكيفَ))[5]، وقال الشهرستاني

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٣

(٢) قال شيخ الإسلام ~ يحكي قولهم ((وقالوا في لامات كي المذكورة في القرآن كقوله ﴿ C D E F G H ﴾، وقوله ﴿ 2 3 ﴾، وقوله ﴿ h i ﴾، وأمثال ذلك : هي لام العاقبة ليست لام التعليل؛ إذ كان يمتنع عندهم أن يفعل الله شيئًا لأجل شيءٍ أو يأمر بشيء لأجل شيءٍ)) [الرسالة الصفدية ١٦٩، وانظر : منهاج السنة النبوية ١/١٤٢، بيان تلبيس الجهمية ٢/٥٤]

(٣) هو محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، أبو عبدالله، يقال له المولى نصير الدين، ويقال الخواجا نصير الدين، الرافضي المعتزلي. صنّف في علم الكلام وشرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا. توفي سنة ٦٧٢هـــ [انظر العبر ٣/٣٢٦ والبداية والنهاية ١٧/٥١٤]

(٤) يقصد الأشاعرةَ

(٥) تلخيص المحصل ٢٠٥

~ ((وأما الآيات في مثل قوله تعالى ﴿ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾[١] فهي لام المآل وصيرورة الأمر وصيرورة العاقبة، لا لام التعليل كما قال تعالى ﴿ G H I J K L M ﴾[٢]، وقوله ﴿ O P Q R S T U V W ﴾[٣]، واعلم أنه كما لا تتطرق "لِمَ" إلى ذات الباري تعالى وصفاته لم تتطرق إلى صنائعه وأفعاله حتى لا يلزم أن يجاب لأنه كذا أو لكونه كذا، فلا يقال لِمَ وُجِدَ؟ ولِمَ كان العالم؟ ولا يقال لِمَ أَوْجَدَ العالم؟ ولِمَ خلق العباد؟ ولِمَ كلَّف العقلاء؟ ولِمَ أمر ونهى؟ ولِمَ قدَّر وقضى ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[٤]))[٥]

وقد سبق أن ابن حزم ~ قد وافق الأشاعرة في إنكار التعليل، بل إنه قد أغلظ النكير وشنع على من قال بتعليل أفعال الله، فهو كذلك قد استدل بقوله تعالى ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾[٦] لتأييد مذهبه، قال ~ ((فبَطَلَ قولهُم: إن الله تعالى لا يفعل شيئًا شيئًا إلا لمصالح عباده، وصح بالضرورة أنه يفعل ما يشاء لصلاح ما شاء، ولفساد ما شاء، ولنفع من شاء، ولضر من شاء، ليس ههنا شيء يوجب إصلاح من أصلح، ولا إفساد من أفسد، ولا هدي من هدى، ولا إضلال من أضل، ولا إحسان إلى من أحسن إليه، ولا الإساءة إلى من أساء إليه، لكن فعل ما شاء ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ

---

(١) سورة الجاثية: ٢٢

(٢) سورة القصص: ٨

(٣) سورة القصص: ٧٣

(٤) سورة الأنبياء: ٢٣

(٥) نهاية الإقدام في علم الكلام ٤٠٤

(٦) سورة الأنبياء: ٢٣

يُسْـَٔلُونَ ﴾[١] وهم دائبًا يسألون ربهم: لم فعلت كذا؟، كأنهم لم يقرؤوا هذه الآية، نعوذ بالله من الخذلان))[٢]

وقد أورد أبو المعالي الجويني إيراداً قوياً على مذهبهم ثم حاول الرد عليه حيث قال ((فإن قال قائل: القديم إنما خلق العالم إظهارًا لقدرته وإظهارًا لحجج وآياتٍ يستدل بها على إلهيته، ويعرف سبحانه وتعالى بنعوته وجلاله وصفاته، ويعبد ويعظم ويستحق على عبادته وتعظيمه الثواب الجزيل، ويستوجب المُعْرِضُ عنها العذابَ الأليمَ، وهذا منصوص عليه في الكتاب العزيز في آي كثيرة لا تحصى، من ذلك قوله تعالى ﴿ وَخَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَلِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾[٣]، وقد قال تعالى ﴿ ! " # $ % & ' ( ) * + , . . / 0 1 2 ﴾[٤]. وقوله تعالى عن المؤمنين القائلين: ﴿ q r s t u v w x y ﴾[٥]، وقال تعالى ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ à أَنَّ â عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ç è é ê ë شَىْءٍ عِلْمًۢا ﴾[٦]...قال: وهذا نص صريح في أنه إنما خلق هذه الأشياء الأشياء ليعرف بها ويعبد))[٧]

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٣

(٢) الإحكام ١٢٥/٨

(٣) سورة الجاثية: ٢٢

(٤) سورة ص: ٢٧

(٥) سورة آل عمران: ١٩١

(٦) سورة الطلاق: ١٢

(٧) كما نقل عنه شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٥٣/٢-٥٤، ولم أقف على هذا النص من كتب كتب الجويني المطبوعة

فقال الجويني في الرد على هذا الإيراد (("اللام" في قوله ﴿ خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٖ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ à ﴾[1] ليست اللامُ لامَ علةٍ، وإنما هي لام صيرورة، وتكون غاية، أي لِيعلم من في المعلوم أنه يعلم وليجزى على ذلك، ويعرض ويعاند من في المعلوم أنه يعاند، و﴿ \ ] ^ _ ` a b c d e f g h i j k ﴾[2]))[3]

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية ~ هذه الشبهة ببيان المراد الصحيح من الآية المحتج بها والمراد الصحيح من كلام السلف، وكشف بطلان إنكارهم وجودَ لام التعليل في القرآن.

وتتجلى أجوبته ~ عن هذه الشبهة في النقاط التالية؛

الأولى : توضيحه ~ لحقيقة لام التعليل، قال ~ ((فهي اللام المعروفة وهي لام كي ولام التعليل التي إذا حُذِفَتْ انتَصبَ المصدرُ المجرور بها على المفعول له، وتُسَمَّى العلةَ الغائيةَ، وهى متقدمةٌ في العلم والإرادة متأخرةٌ في الوجود والحصول، وهذه العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل))[4]

وتكون هذه العلة كما قال ~ ((مصدرًا فعلا لفاعل الفعل المعلَّل ومقارنةً له في الزمان، كما تقول : فعلت هذا ابتغاءَ وجهِ الله ونحو ذلك، لكن اللام تقرن بها نفسُ الحكمة المقصودة، ونفس قصدها وطلبها، فيقال: فعلت هذا لله ولابتغاء وجه الله.

وأما مع حذف اللام فلا يكون المنصوب إلا ما يقوم بالفاعل من الباعث له كالإرادة والكراهة وما يستلزم ذلك، كما يقال: قعد عن الحرب جبنًا لأن الجبن يتضمن البغض

---

(١) سورة الطلاق: ١٢

(٢) سورة النجم: ٣١

(٣) كما نقل عنه شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ٢/٥٣-٥٤، و لم أقف على هذا النص من كتب كتب الجويني المطبوعة

(٤) مجموع الفتاوى ٨/١٨٧

والكراهة. وكما يقال: **وأغفر عوراء الكريم ادخارَه وأعرض عن ذم اللئيم تكرمًا**(١)

فإن "ادخاره" يتضمن قصد الانتفاع به، و"التكرم" يتضمن قصد صون النفس عن التأذي بشتمه)) (٢)

الثانية : توضيحه ~ أن لام الصيرورة إنما تصح في الوجهين التاليين:

- إما أن تكون لمن لا يريد الغاية، وذلك إنما يكون لجهل الفاعل بالغاية كفرعون الذي لم يكن يدري ما ينتهي إليه أمر موسى عليه السلام؛ كما قال تعالى ﴿ G H I J K L ﴾(٣)،

---

(١) ينسب هذا البيت إلى حاتم الطائي من قصيدة له مطلعها

أتعرف أطلالاً ونؤيًا مُهَدَّمًا كَخَطِّك في رق كتابًا منمنمًا

إلا أن البيت الموجود في ديوان حاتم الطائي : وأغفر عوراء الكريم ادخارَه وأصفح من شتم اللئيم تكرمًا

انظر : ديوان حاتم الطائي ٤٥، والكامل للمبرد ١/٣٨١

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/٦

(٣) سورة القصص: ٨

وقد ذهب جمهور المفسرين –منهم شيخ الإسلام ابن تيمية ~ - إلى أن اللام في هذه الآية هي لام العاقبة أو لام الصيرورة، أما ابن القيم فله رأي آخر، فهو يرى أن لام العاقبة هي في الحقيقة لامُ التعليل وليست لاماً أخرى، قال ~ ((وأما لام العاقبة ويسموها لام الصيرورة في نحو﴿ J K L ﴾ فهي في الحقيقة لام كي، ولكنها لم تتعلق بالخبر لقصد المخبَر عنه وإرادته [وفي هذه الآية يعني / آلَ فرعون]، ولكنها تعلقتْ بإرادة فاعلِ الفعل على الحقيقة وهو الله سبحانه، أي فَعَلَ الله ذلك ليكون كذا وكذا

وكذلك قولهم : "أَعْنق ليموت" لم يُعْنق لقصد الموت، ولم تتعلق اللامُ بالفعل وإنما المعنى : قَدَّر اللهُ أنه يُعْنق ليموت، فهي متعلقة بالقدر وفعل الله، ونظيره : "إني أَنْسَى لأَسُنَّ"، ومن رواه "أُنَسَّى" بالتشديد فقد كشف قناع المعنى)) [بدائع الفوائد ١/١٧٤-١٧٥]

=

- وإما لعجزه عن دفعها وإن كان كارهًا لها،

كقول القائل :

لِدُوا للموتِ وابْنُوا للخراب[1] ...

=

وقال ~ في موضع آخر ((أما قوله ﴿ G H I J K L M ﴾ فهو تعليل لقضاء الله سبحانه بالتقاطه، وتقديره له، فإن التقاطهم له إنما كان بقضائه وقدره، فهو سبحانه قدر ذلك وقضى به ليكون لهم عدوًا وحزنًا، وذكر فعلهم دون قضائه لأنه أبلغ في كونه حزنًا لهم وحسرةً عليهم، فإن من اختار أَخْذَ ما يكون هلاكُه على يديه إذا أصيب به كان أعظم لحزنه وغمه وحسرته مِن أن لا يكون فيه صنعٌ ولا اختيارٌ، فإنه سبحانه أراد أن يظهر لفرعون وقومه ولغيرهم من خلقه كمال قدرته وعلمه وحكمته الباهرة، وأن هذا الذي يذبح فرعون الأبناء في طلبه هو الذي يتولى تربيته في حجره وبيته باختياره وإرادته، ويكون في قبضته وتحت تصرفه، فذكر فعلهم به في هذا أبلغ وأعجب من أن يذكر القضاء والقدر، وقد أعلمنا الله سبحانه أن أفعال عباده كلها واقعة بقضائه وقدره)) [شفاء العليل ٢/٥٤٠]،

وقد ذهب ابنُ كثير إلى ما ذهب إليه ابن القيم، قال / ((قال محمد بن إسحاق وغيره : "اللام" ههنا لام العاقبة، لا لام التعليل، لأنهم [أي آل فرعون] لم يريدوا بالتقاطه ذلك. ولا شك أن ظاهر اللفظ يقتضي ما قالوه، ولكن إذا نُظِر إلى معنى السياق فإنه تبقى اللام للتعليل؛ لأن معناه أن الله تعالى قَيَّضَهم لالتقاطه ليجعله لهم عدوًا وحزنًا، فيكون أبلغ في إبطال حذرهم منه؛ ولهذا قال: ﴿ O P Q R S T ﴾)) [تفسير القرآن العظيم ١٠/٤٤٤]، وهذا القول أرجح إلى الصواب، والله أعلم بالصواب

(١) وقد روي حديث بهذا اللفظ أخرجه البيهقي في شعب الإيمان [١٣/٢٣٢، رقم ١٠٢٤٥]، إلا أن الحديث ضعيف [قاله محقق الكتاب]، في إسناده

- مؤمل بن إسماعيل العدوي البصري، أبو عبد الرحمن ت ٢٠٦هـ ، قال البخاري : منكر الحديث، وقال محمد بن نصر المروزي : المؤمل إذا انفرد بحديث وجب أن يتوقف ويثبت فيه لأنه كان سيء الحفظ كثير الغلط، وقال الحافظ ابن حجر : صدوق سيء الحفظ [انظر : تقريب التهذيب ٩٨٧ وتهذيب التهذيب ٤/١٩٣-١٩٤]

=

فإن بني آدم عجزوا عن دفع الموت عن أنفسهم والخراب عن ديارهم؛ مع أنهم يعلمون هذه العاقبة لكنهم عاجزون عن دفعها، فــ لام العاقبة تتضمن نفي العلم أو نفي القدرة. فأما العالم بالعاقبة القادرُ على وجودها ومنعها؛ فلا يتصور أن تكون العاقبة إلا وهو عالم بها قادر عليها، فلا يقال أن فعله كفعل الجاهل العاجز، والموجود الذي يحدثه الله وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو مريد له، بل أبو المعالي وسائر المثبتين يُسلِّمون أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته، فيكون مريدا للغاية. ومريد الغاية التي للفعل لا يكون اللام في حقه لام صيرورة؛ إذ لام الصيرورة إنما يكون في حق من لا يريد.(١)

=

- وعبد الرحمن بن أبي رافع أو ابن رافع، ويقال ابن فلان بن أبي رافع شيخ حماد بن سلمة، مقبول من الرابعة [انظر : تقريب التهذيب ٥٧٧]

وقد جاء الحديث صحيحاً بدون لفظ هذا البيت. قال السخاوي : "وهو عند أحمد والنسائي في الكبرى بدون الشاهد منه، وصححه ابن حبان ثم شيخنا" [المقاصد الحسنة ٣٣٢]،

أما أحمد فأخرجه في مسنده [٤١٩/١٣، رقم ٨٠٥٤، قال محققو المسند :إسناده صحيح على شرط مسلم]، وأما النسائي فأخرجه في السنن الكبرى [٤٢٥/١٠ رقم ١١٩٢٩] ، وأما ابن حبان فأخرجه في صحيحه [صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان : ١٢٤/٨ رقم ٣٣٣٣]، ولكن كلهم أخرجوه بدون زيادة ((لِدُوا للموتِ وابْنُوا للخراب))، وذكر السخاوي له شواهد،

ولأبي العتاهية إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان قصيدةٌ مطلعها :

لِدُوا للموت وابنوا للخرابِ فكلُّكمُ يصير إلى تَبابِ [ديوان أبي العتاهية ٤٦]

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥٤/٢-٥٦ ومجموع الفتاوى ٤٤/٨-٤٥ و١٠٠/١٧-١٠١

قال ابن القيم ~ ((وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول : يستحيل دخول "لام العاقبة" في فعل الله، فإنها حيث وردت في الكلام؛ فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله كالتقاط آل فرعون لموسى، فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة نحو : لدوا للموت وابنوا للخراب، فأما في فعل من لا يَعْزُبُ عنه مثقالُ ذرة ومن هو على كل شيء قدير؛ فلا يكون قط إلا لام كي وهي لام التعليل، ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد تُوْجَدُ في الكتب يحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء)) [بدائع الفوائد ١٧٥/١]

=

الثالثة(١): توضيح شيخ الإسلام ~ بأن قول السلف وقول أهل السنة "لا يقال في أفعال الله: لِمَ؟" هو مثل قولهم "لا يقال في صفات الله: كيف؟"،

فإن السلف والأئمة نفوا عِلمَنا الآنَ بكيفية صفات الله كقول مالك / : الاستواء معلوم والكيف مجهول، لم ينفوا أن يكون في نفس الأمر له حقيقة يعلمها هو، وأنه يمكن العلم بها عند رؤيته في الآخرة(٢)، أما المعطلة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فهم ينفون أن يكون له ماهية. وكذلك إذا قال السلف لا يقال في أفعاله: لِمَ؟ فإنما ينفون السؤال بِـــ لِمَ وذلك ينفي علم السؤال بالحكمة الغائية المقصودة بالفعل، ولكن قولهم هذا لا ينفي ثبوت الحكمة التي تكون مقصودةً له في نفس الأمر.

ولهذا قال بعض السلف: ((إن الله علم علمًا علمه العباد وعلم علمًا لم يعلمه العباد، وإن القدَر من العلم الذي لم يعلمه العباد))(٣)

=

ثم إذا تأملنا نجد أنه لا وجه لإنكار ورود تعليل أفعال الله في القرآن الكريم، ولا وجه لصرف اللام عن كونها للتعليل إلى كونها للعاقبة؛ وذلك لأن التعليل قد ورد بأدوات آخرى غير اللام. فقد وردت أداة "كي" الصريحة في التعليل [انظر شفاء العليل ٢/٥٤٥-٥٤٦]، و"من أجل" [انظر شفاء العليل ٢/٥٤٩] وغير ذلك مما يفيد التعليل

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ٢/٣-٥

(٢) وإن كان لا يمكن الإحاطة به لقوله تعالى ﴿ وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا ﴾ [طه: ١١٠]

(٣) أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله [٢/٩٤٥ رقم ١٨٠٤] بسنده إلى معتمر بن سليمان عن جعفر عن رجل من فقهاء أهل المدينة قال ((إن الله تبارك وتعالى علم علمًا علمه العباد وعلمًا لم يعلمه العباد، فمن تطلب العلم الذي لم يعلمه العباد لم يزدد منه إلا بعداً. قال: والقدر منه)) قال محقق الكتاب أبو الأشبال الزهيري: إسناده حسن

وأورده ابن قدامة في ذم التأويل [٢١] عن رجل من فقهاء المدينة إلا أنه قال ((فمن يطلب العلم الذي لم يعلمه العباد لم يزدد إلا بعدًا، والقدر منه))، وكذلك أورده الشاطبي في الاعتصام ٣/٤٢٨

الرابعة : توضيح شيخ الإسلام ~ بأن المراد بقول السلف "لا يقال في أفعال الله لِمَ؟" –وهو حقيقة المراد من قوله تعالى ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾- أنه لا يقال في أفعال الله لِمَ للأمرين التالين

أ. لكون العقول تعجز عن إدراك كنه الغاية، قال ~ ((والمقصود التنبيه على أن العقول تعجز عن إدراك كنه الغاية المقصودة بالأفعال كما تعجز عن إدراك حقيقة الفاعل، ولكن نفي الشيء غير نفي العلم به))(١)

ب. ولكون العقول تعجز عن إدراك تفاصيل الحكمة في خلقه وأمره وإن كانت قد تدرك بعضها، قال ~ ((وتفصيل حكمة الله في خلقه وأمره يعجز عن معرفتها عقولُ البشر))(٢)

وبهذا يتضح أن السلف لا يريدون بقولهم هذا إنكارَ الحكمة والتعليل في أفعال الله، بل حقيقة الأمر ضد ذلك، فإنهم قالوا هذا القول لشدة إثباتهم للحكمة البالغة لله وإن كانت العقول قد لا تدركها (٣)

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٨

(٢) منهاج السنة النبوية ٣/١٧٧

(٣) قال ابن القيم ~ ((وأما قوله ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ فهذا لكمال علمه وحكمته لا لعدم ذلك)) [شفاء العليل ٢/٧٣١]

وقد ذكر ابن القيم ~ للآية معنىً آخر لا يدل أبدًا على ما ذهب إليه نفاة الحكمة. قال ~ ((وأيضا فسياق الآية في معنى آخر، وهو إبطال إلهية من سواه وإثبات إلهيته له وحده، فإنه سبحانه قال ﴿ أَمِ ٱتَّخَذُوٓاْ © مِّنَ ٱلْأَرْضِ هُمْ يُنشِرُونَ ﴿٢١﴾ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ ´ µ ¶ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴿٢٢﴾ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴾ [الأنبياء: ٢١ - ٢٣]، فأين في هذا ما يدل على إبطال الحكمة والتعليل بوجه من الوجوه؟، ولكن أهل الباطل يتعلقون بألفاظ ينزلونها على باطلهم لا تدل عليه، وبمعان متشابهة يشتبه فيها الحق بالباطل، فعمدتهم المتشابه من الألفاظ والمعاني، فَإذا فُصِّلَتْ وبُيِّنَتْ تتبين أنها لا دلالة فيها، وأنها مع ذلك قد تدل على نقيض مطلوبهم، وبالله التوفيق)) [شفاء العليل ٢/٧٣١-٧٣٢]

المطلب الثاني : قولهم : القول بتعليل أفعال الله يستلزم إثبات الحاجة لله

وقد استدل بهذه الحجة كل من الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة.

وأما **الفلاسفة** فكون إثبات الحكمة يستلزم الحاجة والغرض والعوض أمرٌ مُسَلَّمٌ عندهم. فواجب الوجود عندهم ((لا يجوز أن يفعل فعلاً لعلةٍ لا ليحمد ويتزين بالحمد والشكر ولا لينتفع أو يدفع الضرر ولا لأمر داعٍ يدعوه ويحمله على الفعل، والعالي لا يريد أمراً لأجل السافل بل الأفعال صدرت عن المبادئ الأول وهي استندت إلى العقل الفعال، وإنما أبدع العقل بلوازمه وأبدع بتوسطه سائر الأشياء على وجه اللزوم عنه ضرورة إذ ليس يتصور وجود واجب الوجود إلا كذلك))[1]

وقد استدل كبيرهم ابن سينا على نفي الحكمة والغرض عن الله بكون الله هو الجواد، والجواد هو الذي يحسن إلى غيره بدون حاجة إلى عوض. قال في تقرير نفي الإرادة والحكمة المقصودة ((أتعرف ما الجود؟ **الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض،** فلعل من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد، ولعل من يهب ليستعيض معامل وليس بجواد.

وليس العوض كله عينًا، بل وغيره، حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة، والتوصل إلى أن يكون على الأحسن أو على ما ينبغي، فمن جاد ليشرُفَ أو ليُحْمَد أو ليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد. فالجواد الحق هو الذي تفيض منه الفوائدُ لا لشوقٍ منه وطلبٍ قصديٍّ لشيء يعود إليه.

واعلم أن الذي يفعل شيئا، لو لم يفعله قَبُحَ به أو لم يحسن منه، فهو بما يفيده من فعله متخلص))[2]

وقد بين الرازي ماهية الجود -كما ذكره ابن سينا حيث عرّفه بأنه إفادة ما ينبغي لا لعوض-، قال الرازي ((وهذا فيه قيود ثلاثة؛

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام ٣٩٨

(٢) الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٥-١٢٧

أحدها : الإفادة، فإن من لا يفيد شيئًا لا يكون جوادًا

وثانيها : أن يكون المفاد مما ينبغي إفادتُه، فإن من يهب السكينَ لمن لا ينبغي له ليس بجواد...

وثالثها : أن لا تكون الإفادة لغرض، فإن من يهب ليستعيض معامل، سواء كان العوض عينًا أو ثناءًا أو مدحًا أو تخلصًا عن الذم، أو أن يكون فاعلا للأليق والأحسن))(١)

بين شيخ الإسلام أن احتجاجهم هذا مبني على مقدمتين:

الأولى : أن الجواد من أسماء الله

الثانية : أن تفسير ماهية الجود هو ما ذكره ابن سينا ووافقه عليه الرازي، وهو إفادة ما ينبغي لا لعوض(٢)

أما المقدمة الأولى فبيَن شيخ الإسلام ~ جواز إطلاق اسم "الجواد" على الله وما في معناه، ويتضح ذلك في النقاط التالية

الأولى : أن هذا الاسم بعينه "الجواد" لم يجئ في أسماء الله تعالى التي في القرآن ولا في الأحاديث المشهورة في الصحيحين، وإنما جاء في رواية الترمذي وابن ماجه. قال ~ ((هذا الاسم بعينه لم يجئ في أسماء الله تعالى التي في القرآن ولا في الأحاديث المشهورة في الصحيحين... لكن هذا الاسم جاء ذكره في الحديث الإلهي؛ حديث أبي ذر عن النبي > عن الله، وقد رواه مسلم(٣)، لكن هذا الاسم جاء في رواية الترمذي وابن ماجه(١)،

---

(١) شرح الإشارات للرازي –مخطوط- ق ١٧٦ كما أفاد بذلك محقق بيان تلبيس الجهمية ٥١٧/٢ في الحاشية. وقد قال الرازي بمعناه في لباب الإشارات ((إن كان واجب الوجود دائماً إنما يفعل لأجلِ أنَّ فِعْلَه أحسن وأصلح لكان قد اكتسب بذلك الفعلِ تلك الأولويةَ، ولكان لو لم يفعله لم يحصل تلك الأولوية، فكان يلزم أن لا يكون غنيًّا مطلقاً، لأنه في اكتساب ذلك الكمال مفتقر إلى الغير، وأن لا يكون ملكاً مطلقاً... وأن لا يكون جواداً مطلقاً، **لأن الجود هو إفادة ما ينبغي لا لغرض. وهنا إنما فعل ليستعيض من فعله حصول تلك الأولوية**)) [لباب الإشارات والتنبيهات ١٦٠]

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥٢٠/١

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه في كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم رقم ٢٥٧٧

فيه يقول الله تعالى ((يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل إنسان منهم مسألته ما نقص ذلك من ملكي إلا كما ينقص المخيط إذا غمس في البحر غمسةً واحدة، **وذلك أني جواد ماجد**، عطائي كلامٌ وعذابي كلام. إنما أمري إذا أردت شيئًا أن أقول له كن فيكون)) وفي حديث آخر عن طلحة بن عبيد الله بن كريز[(٢)] قال: قال النبي ((إن الله جواد يحب الجود))[(٣)]...))[(١)]

=

(١) أخرجه الترمذي في سننه ٤/٦٥٦-٦٥٧ في كتاب صفة القيامة، باب (٤٨)، رقم ٢٤٩٥ وابن ماجه في سننه ٢/١٤٢٢ في كتاب الزهد، باب ذكر التوبة، رقم ٤٢٥٧، عن شهر بن حوشب عن عبد الرحمن بن غنم عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي > عن الله تبارك وتعالى وقال فيه ((ذلك بأني جواد ماجد، أفعل ما أريد))، قال الترمذي: ((هذا حديث حسن)). فالحديث في سنده شهر بن حوشب الأشعري الشامي، وهو صدوق كثير الإرسال والأوهام [تقريب التهذيب ٤٤١]، ولذلك قال الألباني في هذا الحديث ((ضعيف بهذا السياق وأكثره صحيح في مسلم))

(٢) وهو طلحة بن عبيدالله بن كَريز بن جابر بن ربيعة بن هلال الخزاعي الكعبي، أبو المطرف الكوفي، من أقران الزهري. وقد روى عن بعض الصحابة كابن عمر وأبي الدرداء وعائشة [انظر تهذيب التهذيب ٢/٢٤١] وقال الحافظ ابن حجر ((ثقة من الثالثة)) [تقريب التهذيب ٤٦٤] يعني بالثالثة: الطبقة الوسطى من التابعين كالحسن وابن سيرين [تقريب التهذيب ٨١]

(٣) أخرجه هناد في الزهد ٢/٤٢٣ رقم ٨٢٨، والحديث ضعيف، فيه الحجاج وهو ابن أرطأة وهو صدوق كثير الخطأ والتدليس [تقريب التهذيب ٢٢٢]، وقد عنعن. وقال الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤/١٦٩-١٧٠ قد روي من طريق آخر مرسلاً وموصولاً، ولا يصح وصله، فأخرجه الخراطي ص/٥٥ من طريق أبي معاوية الضرير عن الحجاج بن أرطأة عن سليمان بن سحيم عن طلحة بن عبيد الله بن كريز قال: قال رسول الله > ((إن الله جواد يحب الجود ويحب معالي...))

وأخرج الهيثم بن كليب في المسند ٧/١ من هذا الوجه، وكذا أبو عبيدة في فضائل القرآن ق١١/٢ وهذا مرسل ضعيف، عبيد الله هذا تابعي ثقة...))

ثم قال الألباني ((والحجاج بن أرطأة مدلس وقد عنعن))

=

الثانية : وإن كان هذا الاسم لم يرد في القرآن والصحيحين ولكن قد جاء بمعناه أسماء أخرى كالكريم والأكرم والوهاب، وما يستلزم هذا المعنى كالرحمن الرحيم والرب وغير ذلك

الثالثة : أن أهل الملل قد اتفقوا على جواز إطلاق هذا الاسم على الله

قال ~ ((لا ريب أن الله عند أهل الملل كريم جواد، ماجد، محسن، عظيم المن، قديم المعروف، وأن له الأسماء الحسنى التي يُثنَ عليه فيها بإحسانه إلى خلقه))(٢)

ففي المقدمة الأولى بيَّن شيخ الإسلام أنه لا بأس أن يُطلق على الله اسمُ الجواد، وإن كان هذا الاسم لم يرد في القرآن ولا الصحيحين(٣)، فهو لم يعترض على ابن سينا في إطلاق هذا الاسم لاتفاق أهل الملل على جواز إطلاق هذا الاسم على الله وما في معناه. وإنما **مناقشته مع ابن سينا تنصب في المقدمة الثانية وهي في تفسير هذا الاسم**

=

ولكن هذا الحديث شاهد لما أخرجه الترمذي في سننه ٥/١١١-١١٢ من طريق آخر، عن النبي > ((إن الله طيب يحب الطيب، نظيف يحب النظافة، وجواد يحب الجود))، وفي إسنده خالد بن إلياس، قال الترمذي : هذا حديث غريب، وخالد بن إلياس يُضَعَّف. وصححه الألباني لشواهده [انظر جلباب المرأة المسلمة ١٩٧-١٩٨]

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣٢-٥٣٦ بتصرف

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢١

(٣) قد ذكر فضيلة الشيخ د. محمد بن خليفة التميمي أن هذا الاسم مما اختلف أهل العلم في ثبوته، قال حفظه الله

((**من ذكره :** ذكر هذا الاسم ابن منده والحليميُّ والبيهقي وابن العربي والقرطبي وابن القيم والسعدي والعثيمين ونور الإحسان خان.

من أسقطه : لم يرد ذكرُه في طرق حديث الأسماء، وفي جمعِ جعفر الصادق وسفيان بن عيينة، والخطابي وابن حزم والأصبهاني وابن الوزير وابن حجر والقحطاني والحمود والشرباصي)) [معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى ١٤٦]

أما **المقدمة الثانية** فقد بين شيخ الأسلام بطلانها بياناً شافياً كما يتضح ذلك في النقاط التالية:

الأولى : بيّن شيخ الإسلام ~ أن ابن سينا احتج بموافقة أهل الملل له في جواز إطلاق اسم الجواد على التفسير الذي ذكره في معنى الجواد، ولكن في الحقيقة أن هذا الاحتجاج فاسد، فإنه لا يستقيم الاحتجاج إلا إذا كانت موافقتهم في المعنى المراد من اسم الله "الجواد"، لا مجرد جواز إطلاق هذا الاسم. ويتضح فساد هذا الاحتجاج في الأوجه التالية

- أن أهل الملل إذا سمَّوه بهذه الأسماء الحسنى[1] سَمَّوه بها بالمعنى الذي يفسرونه به، بالذي لا ينافي إرادته ورحمته[2]
- أن ما ادعاه ابن سينا من معاني الجود هو في الحقيقة اعتراض على اللغة. قال شيخ الإسلام مخاطباً إياه ((وإن كنتَ تحتج بمجرد الموافقة على اللفظ مع التنازع في معناه، فهذه حجة فاسدة جدًا، لأنهم أطلقوا الاسم بمعانٍ فادَّعيتَ أنت أنه كان ينبغي أن يريدوا بهذا الاسمِ معانياً[3] أُخَرَ، وهذا اعتراض على اللغة بأنه كان يجب أن يعني بألفاظها من المعاني أمورًا أخر...ولا ريب أن هذا اعتراض فاسد على اللغة؛ فضلاً أن يكون حجة في المعاني العقلية الإلهية))[4]
- على تسليم أن اللفظ كان ينبغي أن يستعمل في المعاني التي ذكرها، لكن هم إذا لم يستعملوها إلا في المعاني التي قصدوها لم يكونوا موافقين له على ما ادعاه من

(١) أي إطلاق أسماء جواد، كريم، محسن، عظيم المن على الله

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ٥٢١/١

(٣) في المطبوع "معانٍ"، وهو خطأ نحوي، والصحيح ما أثبتنا لأن لفظ "معان" اسم المنقوص فتظهر الفتحةُ في حالة النصب. و"معانياً" هنا منصوب لأنه مفعول به

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥٢٢/١

المعنى، وإن قصَّروا في العبارة فيكون ما أثبته من المعنى أثبته بلا حجة علمية ولا جدلية بل مجرد الدعوى[١]

الثانية : بيَّن شيخ الإسلام أنه لو احتج ابن سينا على هذا بدليل سمعي، مثل أن يُثبِت بالنص أنه جواد، لم يصح أن يفسره بهذا المعنى، للأوجه التالية؛[٢]

- أن الأدلة التي يذكرها في تفسير معنى "الجواد" ليست سمعيةً شرعيةً، وهو يعترف بذلك، فلا يُقبل منه أن يذكر دليلاً سمعيًا ويدعي أنه عقلي
- أن المرجع في ثبوت هذه الأسماء عن الشارع، وفي بيان معناها إلى مَن نُقل عنه القرآن والحديث لفظه ومعناه، وهم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، الذين تلقوا الإيمان والقرآن والحديث بعضهم عن بعض، حتى يصل إليه
- أو أخذ ذلك هو بلغته التي كان يخاطب بها، ولا ريب أن الفلاسفة من أبعد الناس عن ذلك، ولو ادعوا نقلاً عن المرسلين للفظ ولمعناه من غير رجوع في ذلك إلى أهل العلم بأثارة المرسلين لم يكن ذلك مقبولاً باتفاق العقلاء.
- كيف يصح أن يحتج محتج بمثل هذه الدلالة الضعيفة على نفي إرادة الله تعالى؟ والقرآن مملوء من إثبات إرادته ومشيئته ورحمته وحكمته؟، ولو قُدِّر أنه يتناول ذلك كان من المعلوم بالاضطرار لكل أحد أن ما ذكره ليس فيه ظهورٌ يحتاج إلى تأويل، بل هو أبعد من ذلك، فكيف يتأول النصوص والظواهر لأجل ذلك؟ وإنما غاية المتأول أن يدعي معارضة المعقولات للسمعيات، ونحن قد بينَّا أن هذه الحجة ليست من المعقول بسبيل، بل هي مع كونها سمعية لفظية[٣]؛ فهي دعوى مجردة[٤]؛ بل كاذبة.

---

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٢

(٢) انظر بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٣-٥٢٤

(٣) أي كما سبق بيانه أن ابن سينا احتج بلفظ اسم الله "الجواد"، أما معناه فيخالف ما ذكره ابن سينا

(٤) أي كما سبق بيانه أن تفسير ابن سينا لمعنى الجواد إنما دعوة مجردة خالية من البرهان شرعاً ولغةً

الثالثة : أن ما ذكره من معاني الجود في الحقيقة افتراء على النصوص واللغة. قال شيخ الإسلام مخاطباً إياه ((هذا الحد الذي ذكرته في الجود حين قلت : "إن من جاد ليشرُف وليُحمَد وليحسن به ما يفعل، فهو مستعيض غير جواد"، فهذا التفسير عمن نقلتَه؟ ومن ذكره من أهل التفسير للنصوص؟ أو من أهل اللغة العربية؟ بل من سائر لغات الأمم؟. وإن كان ذلك لا ينفعه[١] إن لم يبين معنى هذا اللفظ العربي في لغة العرب، ومن المعلوم أن هذا لم يقله أحد من أهل العلم بالنصوص الشرعية واللغة العربية، فصار ذلك افتراءًا على النصوص واللغة))[٢]

أما كون ما ذكره افتراء على اللغة فيتجلى في الأوجه التالية :

- أن ما ذكره لم يقله أحد من أهل العلم باللغة العربية.
- أن ما ذكره من معنى "الجود" يخالف معناه المعروف في اللغة. قال ~ ((قال أهل العلم : الجواد في كلام العرب معناه الكثير العطاء، يقال منه جاد الرجل يجود جودا فهو جواد. قال أبو عمرو بن العلاء[٣] : "الجواد الكريم"[٤].

تقول العرب : فرس جواد إذا كان غزير الجري، ومطر جواد إذا كان غزيرًا[٥]، قال عنترة[٦] :

(١) أي لو فرضنا أن ابن سينا نقل معنى "الجواد" من أحد أهل العلم فهذا لا ينفعه إن لم يَرِدْ هذا المعنى في اللغة العربية، والله أعلم

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥٢٤/١

(٣) وهو أبو عمرو بن العلاء بن عمار بن العريان، المازني النحوي القاري، اسمه زَبّان أو العُريان أو يحيى أو جَزء، ثقة، من علماء العربية، وتوفي ١٥٤هـ[انظر تقريب التهذيب ١١٨٢]

(٤) انظر تهذيب اللغة ٣٥٥/٥

(٥) انظر تاج العروس ٥٢٨/٧-٥٢٩

(٦) وهو عنترة بن شداد بن عمرو بن معاوية بن قراد العبسي، من أشهر شعراء العرب في الجاهلية، من أهل نجد، أمه حبشية، يوصف بالحلم على شدة بطشه [انظر طبقات فحول الشعراء ١٥٢/١ والأغاني ٢٣٧/٨-٢٤٦ والأعلام ٩١/٥-٩٢]

جادت عليها كل عين ثرة   فتركن كل حديقة كالدرهم[1]...))[2]

- أن ما ذكره من معنى "الجواد" يخالف المعنى الموجود المتعارف بين الناس. قال شيخ الإسلام ~ ((اسم الجواد يقال على كثير من المخلوقين مع انتفاء هذه المعاني[3] عنهم، فلو كان هذا المعنى داخلاً في هذه الاسم لم يصح إطلاقه على مخلوق إلا مجازًا أو بطريق الاشتراك، وكلاهما مع كونه خلاف الأصل إنما يكون إذا ثَبَتَ استعمالُ اللفظ في المعنى مجردًا. فكيف وأصل الاستعمال منتفٍ؟))[4]
- أن ما ذكره يخالف المعنى اللغوي عند العرب وسائر الأمم. قال شيخ الإسلام ~ ((وكذلك أهل كل لغة سواء كانوا مسلمين أو كفارًا، مَن وهب لينال ما هو عندهم أحسن وأعلى، ولينال الحمد والثناء من الجناب الأعلى، لشيء يليق به عندهم، أن يطلب منه الحمد والثناء فهو جواد عندهم. فقوله ((من جاد ليشرف أو ليحمد أو ليحسن ما يفعل فهو مستعيض غير جواد)) ليس بمسلم، ولا دليل عليه))[5]

أما كون ما ذكره افتراء على النصوص فيتجلى في الأوجه التالية :

أ. أن ما ذكره لم يقله أحد من أهل العلم بالنصوص الشرعية

ب.أن ما ذكره يخالف المعنى الشرعي، قال شيخ الإسلام ~ ((فقوله ((وليس العوض كله عينًا، بل وغيره حتى الثناء والمدح والتخلص من المذمة والتوصل إلى أن يكون

---

(١) والذي وقفت عليه في ديوان عنترة المطبوع :

جادت عليه بكر كل حرة   فتركن كل قرارة كالدرهم

[ديوان عنترة ٨١]

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٥٣٦/١-٥٣٧

(٣) أي المعاني التي ذكرها ابن سينا

(٤) بيان تلبيس الجهمية ٥٢٥/١

(٥) بيان تلبيس الجهمية ٥٣١/١

على الأحسن أو على ما ينبغي)) فيقال له: لا نسلم أن من أعطى لينال حَمْدَ اللهِ وثناءه عليه، أو التخلص من ذم الله تعالى له لا يكون جوادًا؛ بل هذا جواد باتفاق الأنبياء والمرسلين وجميع عباد الله المؤمنين، وسائر أهل السموات وأهل الأرضين. وكذلك من وهب ليكون ذلك أقرب إلى الله تعالى وأحسن له عنده وأعلى لدرجته، أو ليكون عند الله على ما ينبغي، فلا نسلم أن هذا ليس بجواد))[1]

ت. بل هذا المعنى يوافق نصوص القرآن[2]، قال تعالى ﴿ { ~ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾[3] وقال ﴿ وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَن يُكْفَرُوهُ ﴾[4] وقال
﴿ W X Y Z [\ ] ^ _ ` a b
c ﴾[5] وقال ﴿ F G H I J K L M N O P Q R
S T U ﴾[6] وقال ﴿ ! " # $ % & '
' ( ) * + , - . / 0 1 2
3 4 5 6 7 ﴾[7] وقال ﴿ M N O P Q R S

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣١
(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣١-٥٣٣
(٣) سورة الإسراء: ٧
(٤) سورة آل عمران: ١١٥
(٥) سورة الزلزلة: ٧ - ٨
(٦) سورة النساء: ٤٠
(٧) سورة البقرة: ٢٦٥

﴿ b a ` _] \ [ZY X W V U T ﴾[١]

وقال ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن زَكَوٰةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ ٱللَّهِ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ﴾[٢]،

وقد قال كلٌ من الرسل ﴿ وَمَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ۖ إِنْ أَجْرِيَ à عَلَىٰ â ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[٣]

ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾[٣] وقال ﴿ * + , - . / 0 1 2 3 4

4 5 6 7 8 9 : ; < = > ? @ ﴾[٤]

ث.وقد جاء في النصوص ما يدل على معنى "الجود" اللغوي وهو الكثير العطاء. وهذا يخالف معنى الجود الذي ذكره ابن سينا. قال ~ «وجاء في الحديث في وصفه المطر الذي استسقاه الرسول > «فما جاء أحد من جميع النواحي إلا أخبر **بجود**»[٥]، وفي حديث أبي هريرة الذي في صحيح مسلم؛ في الثلاثة الذين يقضى الله عليهم يوم القيامة؛ أولاً «ورجل وسع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله فأتي به فعرفه نعمه فعرفها قال: فما عملت فيها؟ قال: ما تركت من سبيل تحب أن أنفق فيها إلا أنفقت فيها. قال: كذبت ولكنك فعلت ليقال هو **جواد**، فقد قيل. ثم أمر به فسحب على وجهه في النار»[٦] فهذا الحديث الصحيح يدل على

---

(١) سورة البقرة: ٢٦١

(٢) سورة الروم: ٣٩

(٣) سورة الشعراء: ١٠٩

(٤) سورة الليل: ١٧ - ٢١

(٥) بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب صلاة الاستسقاء، باب الدعاء في الاستسقاء، رقم ٨٩٧]. وأخرج البخاري هذا الحديث بلفظ «ولم يجئ أحد من ناحية إلا حدَّث بالجَوْدِ» [صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب الاستسقاء في الخطبة يوم الجمعة، رقم ٩٣٣]

(٦) أخرجه مسلم في صحيحه [كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار، رقم ١٩٠٥] [١٩٠٥

أن قولهم جواد مثل قولهم كريم))[١]. فـ((المخلوق يُسمى جوادًا وإن كان إنما يفعل لمصلحة له، وإنما يفعل بإرادته))[٢]

الرابعة: هذا المسمى -على المعنى الذي فسره به ابن سينا- لا يعرف وجوده أصلاً، قال شيخ الإسلام ~ ((هذا المسمى لا يعرف وجوده أصلاً، فليس في الموجودات ما يفيد وينفع لا لمقصود أصلاً، حتى الحركات الطبيعية لحركتها منتهَى ومستقَر؛ هو منتهى ميلها، ويُسمَّى ميلُها إرادةً. وقد جعلوه هم عشقا لذاك الكمال[٣]، وإذا كان هذا المسمى معدومًا والاسم معروفًا في الشرع واللغة لأعيان موجودة، امتنع أن يكون مسماه ما ذكره)) [٤]

وقال ~ ((إن ما ذكره ممتنع لذاته...ولهذا هم يسلِّمون أن ليس في الموجودات ما هو كذلك، إلا ما يذكرونه في واجب الوجود. وهم متناقضون في ذلك، فيصرحون تارةً بأنه يفعل لقصد منه للغاية ورحمةً منه، وتارة يقولون ليس له إرادة ولا قصد. وإذا كانوا متناقضين في ذلك تبين أن أحدًا من العقلاء لم يستقر قوله على إثبات موجود بهذه الصفة التي سموها جودًا)) [٥]

الخامسة: أن المعنى الذي ذكره يعتبر عبثاً في الشرع واللغة والعقل. قال ~ ((المعروف في الشرع واللغة والعقل أن الذي يفعل أو يفيد ما ينبغي لا لمقصود أصلا عابثٌ، وإن كان لا لمقصود يعود إلى نفسه فهو سفيه أو جاهل، وكلاهما مذموم في الشرع والعقل بل يستحق في الشرع أن يحجر عليه وهو من أسوأ المبذِّرين حالاً؛ فإن من المبذرين من

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣٧-٥٣٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣٨

(٣) أي الفلاسفة هم أنفسهم جعلوا الحركات الطبيعية سببها العشق إلى ذلك الكمال، وهل العشق يصدر عن عادم الإرادة؟

(٤) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٥

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٦

يبذل المال لأغراض محرمة، وإن كان فيها ما هو مقصود له. فأما من يبذل ما ينبغي لا لمقصود أصلاً فهذا إن كان موجودًا فهو مذموم. واسم الجود في الشرع واللغة والعقل اسمُ مدحٍ، فيستحيل أن يفسَّر بما لا يكون عند الناس إلا مذمومًا)) (١)

السادسة : أن ما ذكره في حد الجود فيه إجمال يحتمل الحق والباطل. قال ~ ((الجود "إفادة ما ينبغي لا لغرض" هو كلام مجمل يحتمل الحق والباطل؛ بل الظاهر منه للناس هو الحق الذي لم يُرِدْه، فإن العوض المعروف في الشرع واللغة والعرف والعقل هو ما يبذله أحد المتعاوضين للآخر في مقابلة ما بذله الآخر له، كثمن المبيع وأجرة الأجير وثواب الهدية ومكافأة النعمة ونحو ذلك، فلا ريب أن من أعطى غيره ليعطيه ذلك الغير عوضَها، فهذا مستعيض وليس بجواد.

ولهذا يفرق الفقهاء بين عقود المعاوضات والتبرعات بنحو هذا الفرق، ولهذا قال المخلصون ﴿ 9 : ; < = > ? @ A B ﴾ (٢)، فأخبروا أنهم لا يريدون من المنعَم عليهم لا جزاءً ولا شكورًا، و لم يقولوا : لا نريد ذلك من أحد، لا من الله ولا من غيره؛ فإن هذا إما ممتنع وإما سفاهة.

ولهذا كان المحقِّقون للإخلاص لا يطلبون من المُحْسَنِ إليه لا دعاءً ولا ثناءً ولا غير ذلك، فإنه إرادة جزاءٍ منه؛ فإن الدعاء نوع من الجزاء على الإحسان والإساءة كما جاء في الحديث «من أسدى إليكم معروفا فكافئوه، فإن لم تجدوا ما تكافئونه فادعوا له حتى تعلموا أنكم قد كافأتموه» (٣) ...فأما جود أهل الجاهلية ونحوهم ممن يقصد به الثناء عليه ولو بعد موته فذاك دون هذا.

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٥٢٥/١

(٢) سورة الإنسان: ٩

(٣) من حديث ابن عمر، أخرجه أحمد في مسنده [٢٦٦/٩، رقم ٥٣٦٥]، وأبو داود في سننه [كتاب الزكاة، باب عطية من سأل بالله، رقم ١٦٧٢]، والنسائي في سننه [كتاب الزكاة، باب من سأل بالله عز وجل، رقم ٢٥٦٨]، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود ٣٦٣/٥

وأيضا فإن الإنسان قد يحب بنفسه فعل الخير والإحسان، ويتلذذ بذلك لا لغرض آخر، بل يتلذذ بالإحسان إلى الغير، كما يتلذذ الإنسان بلذاته المعروفة وأشد، وإن لم يصل إليه نفع غير لذته بالإحسان، كما أن النفوس الخبيثة قد تلتذ بالإساءة والعدوان وإن لم يحصل لها بذلك منفعة ولا دفع مضرة. فهذا أيضا موجود، وصاحبه من أهل الإحسان والجود.

فأما[١] أن يكون في الوجود من يفعل لا لمعنى فيه ولا لمعنى في غيره، فهذا لا حقيقة له أصلاً. وقد علم أن أهل الشرع واللغة وسائر العقلاء الذين يقولون الجود: "إفادة ما ينبغي لا لعوض أصلاً" إنما يريدون به عوضًا يكون في مقابلة العطية، إما من المعطي أو ممن يقوم مقامه؛ كمن يبذل لغيره مالاً ليعتق عبده، أو يخلع امرأته، أو يفك أسيره.

وبالجملة فالعوض الذي ينافي الجود يشترط فيه أمران:

- أحدهما: أن يقصده المعطي،
- والثاني: أن يقصده من المعطَى أو ممن يقوم مقامه

فأما من طلب العوض من الله تعالى، أو أحسن لالتذاذه[٢] هو بالإحسان، فهذا لا ينافي الجود باتفاق العقلاء؛ بل لو طلب الثناء من العباد ونحوهم، لم يمتنع أن يسميه الناس جوادًا، كما سموا حاتمًا جوادًا وغيرَه من أهل الجاهلية بالجود، وإن كانوا قد يقصدون السمعة والثناء في الخلق))[٣]

ثم ختم شيخ الإسلام ~ أجوبته بقوله ((ومن تأمل مقالات أهل الفلسفة والكلام ومن يضاهيهم في هذا الأصل، وجدهم عامتهم مضطربين فيه، كل منهم وإن أثبت نوعًا من الحق واعتصم به، فقد كذب بنوع آخر من الحق، فتناقض. وأكثر عقول الناس تبخس دون تأمل هذا؛ إذ أحدهم يرى نفسه إما أن يقول حقا، ويقول ما ينقضه،

---

(١) في المطبوع "فإما" والمثبت من الطبعة القديمة

(٢) في المطبوع الطبعة القديمة "للتذاذه" وهو خطأ إملائي كما نبه على ذلك محقق الطبعة الجديدة، والمثبت في المطبوع الطبعة الجديدة نفس الخطأ "للتذاذه"

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٢٦-٥٣٠

أو يقول حقا ويكذب بحق آخر. وتناقُض القولين باطل، والتكذيب بالحق باطل، والحق الصريح لا يَرَى قلبَه يستطيعُ معرفتَه كما لا يستطيع أن يحدق بصر عينيه في نور الشمس، بل كما لا يستطيع الخفاش أن يرى ضوء الشمس. وقد قال تعالى ﴿ **فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِي فِي ٱلصُّدُورِ** ﴾[(١)]))[(٢)]

وأما **الأشاعرة** فقد سبق كلام الرازي شارحاً ومؤيداً لما ذكره ابن سينا من استدلال باسم الله "الجواد" لنفي الغرض والحاجة ثم نفي الحكمة والإرادة. وقال الرازي في موضع آخر مقررًا نفيَ تعليل أفعال الله ((إن جميع الأغراض يرجع حاصلها إلى شيئين؛ تحصيل اللذة والسرور ودفع الألم والحزن... فثبت أنه لا يمكن تعليل أفعاله وأحكامه بشيء من العلل والأغراض))[(٣)]

وقد ذكر الشهرستاني / ما يؤيد ما ذهب إليه الرازي، قال ~ ((فقال أهل الحق الدليل على أن الباري تعالى غَنِيٌّ على الإطلاق إذ لو كان محتاجاً من وجه كان من ذلك الوجه مفتقراً إلى من يزيل حاجته، فهو منتهى مطلب الحاجات، ومِنْ عنده نيل الطلبات ولا يبيع نعمه بالأثمان ولا يكدر عطاياه بالامتنان، **فلو خلق شيئاً ما لعلة** تحمله على ذاك أو لداعية تدعوه إليه أو لكمال يكسبه أو حمد وأجر يحصله **لم يكن غنياً حميداً مطلقاً ولا براً جواداً مطلقاً**، بل كان فقيراً محتاجاً إلى كسب))[(٤)]

وكذا استدل بها ابن حزم، قال ~ ((إن الحكيم منا إنما صار حكيما لأنه انقاد لأوامر ربه تعالى، ولتركه نواهيه، فهذا هو السبب الموجب على الحكيم منا أن لا يفعل شيئا إلا لمنفعة ينتفع بها في معاده، أو لمضرة يستدفعها في معاده. وأما الباري تعالى فلم يزل وحده ولا شيء معه ولا مرتب قبله، فلم يكن على الله تعالى رتبة توجب أن يقع الفعل منه على

---

(١) سورة الحج: ٤٦

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٥٣٨-٥٣٩

(٣) الأربعين في أصول الدين ١/٣٥١

(٤) نهاية الإقدام في علم الكلام ٣٩٩

صفة ما دون غيرها، بل فعل ما فعل كما شاء، و لم يفعل ما لم يفعل كما لم يشأ. فبطل تشبيههم أفعال الحكيم منا بأفعال الباري تعالى))(١)

وقد شارك الأشاعرةَ أعداؤهم **المعتزلةُ** في هذه الشبهة، فإن المعتزلة –كما سبق- ينفون أن تكون هناك حكمة تعود إلى الرب، والسبب في ذلك زعمهم أنه يستلزم ثبوت الحاجة لله، والله منزه عن ذلك، فلم يثبتوا إلا حكمةً تعود إلى الخلق وهو نفعهم والإحسان إليهم. وهم قد تأثروا بالأشاعرة في هذه الحجة، فقالوا بعدم حكمة تعود إلى الرب فراراً من إلزام الأشاعرة لهم أن إثبات الحكمة يستلزم إثبات الحاجة.(٢)

وسبب قول المعتزلة بأنه إذا كانت الحكمة تعود إلى الله يستلزم إثبات الحاجة لله هو الدخول في تفاصيل حكمة الله في الخلق والأمر بطريقة فاسدة وهي تمثيل أفعال الله بأفعال الخلق، قال شيخ الإسلام ~ ((وتفصيل حكمة الله في الخلق والأمر يعجز عن معرفتها عقولُ البشر، والقدرية دخلوا في التعليل على طريقة فاسدة مثَّلوا الله فيها بخلقه و لم يثبتوا حكمةً تعود إليه، فسلبوه قدرتَه وحكمته ومحبته وغير ذلك من صفات كماله))(٣)

وقد رد شيخ الإسلام ~ على هذه الشبهة من وجهين

الوجه الأول : بيان شيخ الإسلام ~ أن الكلام في صفة الحكمة كالكلام في صفة الإرادة التي أثبتها الأشاعرة؛ فإذا كان إثبات الإرادة لله لا يستلزم إثبات الحاجة فإثبات الحكمة كذلك. وهذا الجواب هو إعمال القاعدة الكلية هي الكلام في بعض الصفات كالكلام في البعض الآخر.

قال ~ ((فيقال لمن أثبتها [أي الإرادة] ونَفَى الحكمة من المنتسبين إلى إثبات القدر والمنتسبين إلى السنة والجماعة [وهم الأشاعرة] : لم نفيتُمْ الحكمةَ؟، فإذا قالوا : "لأنا لا

---

(١) الإحكام ١٢٣/٨

(٢) أورد الإيجي قول المعتزلة هذا في كتابه المواقف في علم الكلام ٣٣٢

(٣) منهاج السنة ٤٥٥/١

نعرف من يفعل لحكمة إلا من يفعل لغرضٍ يعود إليه؛ وهذا لا يكون إلا فيمن يجوز عليه اللذَّة، والألم، والانتفاعُ، والضرر، والله منزه عن ذلك"(١)

فيقال لهم ما قاله نفاة الإرادة(٢) : وأنتم لا تعقلون إرادةً إلا فيمن يجوز عليه اللذَّة والألم والانتفاع، والضرر، وقد قلتم إن الله تعالى مريدٌ؛ فإما أن تطردوا أصلكم النافي فتنفوا الإرادة؛ أو المثبت فتثبتوا اللذَّة وإلا فما المفرق؟))(٣)

وبيّن شيخ الإسلام أن هذا الإلزام لازم أيضًا على من نفى الإرادة والحكمة وأثبت أن الله فاعل. قال ~ ((فإذا قال نفاة الإرادة : فلهذا نفينا الإرادة كما رجَّحه الرازي في المطالب العالية(٤)، واحتجَّ به الفلاسفة، قيل لهم : فانفوا أن يكون فاعلاً، فإنكم لا تعملون فاعلاً غير مقهور إلا بإرادة، ولا تعقلون ما يفعل ابتداءً إلا بإرادة، أو فاعلاً حياءً إلا بإرادة، أو فاعلاً مطلقًا إلا بإرادة))(٥)

الوجه الثاني : توضيح شيخ الإسلام ~ لبعض الألفاظ المجملة التي يستخدمها المعطلة في هذه الشبهة

أولاً : لفظ "الحاجة"، وإن أرادوا بـ "الحاجة" احتياجه تعالى إلى غيره أو شيء من مخلوقاته فهو ممنوع وباطل، وإن أرادوا أنه تحصل له بالخلق حكمةٌ هي أيضًا حاصلة بمشيئته، فهذا لا محذور فيه بل هو الحق.

قال ~ ((وأما قولهم : هذا لا يعقل إلا في حق من ينتفع وذلك يوجب الحاجة والله منزه عن ذلك؛

---

(١) انظر تمهيد الأوائل للباقلاني ٥٠ –حيث ذكر مثل هذا الكلام بنصه- وكذا الأربعين في أصول الدين للرازي ١/٣٥١

(٢) وهم الجهمية والمعتزلة

(٣) النبوات ١/٤٣٠-٤٣١

(٤) انظر المطالب العالية ٣/١٧٩-١٨٢

(٥) النبوات ١/٤٣١

فإن أرادوا أنه يوجب احتياجه إلى غيره أو شيء من مخلوقاته فهو ممنوع وباطل، فإن كل ما سواه محتاج إليه من كل وجه. وهو الصمد الغني عن كل ما سواه، وكل ما سواه محتاج إليه، وهو القيوم القائم بنفسه المُقِيْمُ لكل ما سواه، فكيف يكون محتاجًا إلى غيره؟

وإن أرادوا أنه تحصل له بالخلق حكمةٌ هي أيضًا حاصلة بمشيئته، فهذا لا محذور فيه بل هو الحق))[1]

وقال ~ في موضع آخر ((الممتنع أن يكون الرب تعالى مفتقرًا إلى غيره...وإذا كان هو القادر الفاعل لكل شيء، لم يكن محتاجًا إلى غيره بوجه من الوجوه، بل العلل المفعولة هي مقدورة ومرادة له. والله تعالى يُلْهِمُ عباده الدعاء ويجيبهم، ويلهمهم التوبة ويفرح بتوبتهم إذا تابوا، ويلهمهم العمل ويثيبهم إذا عملوا. ولا يقال: إن المخلوق أثَّر في الخالق أو جعله فاعلا للإجابة والإثابة والفرح بتوبتهم، فإنه سبحانه هو الخالق لذلك كله، له الملك وله الحمد لا شريك له في شيء من ذلك، ولا يفتقر فيه إلى غيره))[2]

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/١٣٢

(٢) منهاج السنة النبوية ١/٤٢٠-٤٢١

ويقول ابن القيم ~ في بيان هذا الوجه ((إن قولك : "يلزم أن يكون ناقصًا بذاته مستكملا بغيره"، أتعني به أن الحكمة التي يجب وجودها إنما حصلت له من شيء خارج عنه؟ أم تعني أن تلك الحكمة نفسها غيرٌ له، وهو مستكمل بها؟

فإن عنيت الأول فهو باطل، فإنه لا ربّ غيره ولا خالق سواه، ولم يستفد سبحانه من غيره كمالاً بوجه من الوجوه، بل العالم كله إنما استفاد الكمال الذي فيه منه سبحانه، وهو لم يستفد كماله من غيره كما لم يستفد وجوده من غيره.

وإن عنيت الثاني فتلك الحكمة صفته سبحانه، وصفاته ليست غيرًا له، فإن حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، كما أنه العليم الذي له العلم، والسميع الذي له السمع، والبصير الذي له البصر، فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغيرِ منفصلٍ عنه، كما أن كماله سبحانه بصفاته وهو لم يستفدها من غيره)) [شفاء العليل ٢/٥٧٨-٥٧٩]

ولذلك لا يطلق أهلُ السنة لفظَ "الغرض" على الحكمة –كما لا يطلقون لفظ "الحاجة" على الحكمة- لما فيه من إيهام الظلم والحاجة. قال شيخ الإسلام ~ ((وأما لفظ الغرض فتطلقه طائفة من أهل الكلام كالقدرية وطائفة من المثبتين للقدر أيضا يقولون إنه يفعل لغرض كما ذكر ذلك من يذكره من مثبتة القدر أهل التفسير والفقه وغيرهم، ولكن الغالب على الفقهاء وغيرهم من المثبتين للقدر أنهم لا يطلقون لفظ الغرض وإن أطلقوا لفظ الحكمة، لما فيه من إيهام الظلم والحاجة، فإن الناس إذا قالوا : فلان فعل هذا لغرض وفلان له غرض مع فلان؛ كثيرا ما يعنون بذلك المراد المذموم من ظلم وفاحشة أو غيرهما، والله تعالى منزه عن أن يريد ما يكون مذموما بإرادته))(١)

وقال ~ في موضع آخر ((وأما لفظ "الغرض" فالمعتزلة تصرح به...وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص؛ إما ظلم وإما حاجة، فإن كثيرا من الناس إذا قال : فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك. فعبر أهل السنة بلفظ الحكمة والرحمة والإرادة ونحو ذلك مما جاء به النص، وطائفة من المثبتين للقدر من المعتزلة يعبرون بلفظ الغرض أيضا ويقولون إنه يفعل لغرض كما يوجد ذلك في كلام طائفة من المنتسبين إلى السنة))(٢)

ثانيًا : لفظ "اللذة"، وذلك أن المعطلة قالوا : إن الحكمة هي اللذة، وإذا قلنا إن الحكمة تعود إلى الله يستلزم حاجة الله إلى اللذة. وقد أجابهم شيخ الإسلام بقوله ~ ((وإذا قالوا : الحكمة هي اللَّذَّة، قيل : لفظ اللذة لم يرد به الشرعُ، وهو موهم مجمل، لكن جاء الشرع بأنه يحب و يرضى و يفرح بتوبة التائبين ونحو ذلك، فإذا أريد ما دل عليه الشرع و العقل فهو حق))(٣)

الوجه الثالث : بيان شيخ الإسلام ~ تناقض قول المعتزلة من وجهين،

---

(١) منهاج السنة النبوية ٣/٣١٤

(٢) النبوات ١/٤٣١

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/١٣٢-١٣٣

الأول : بيان شيخ الإسلام ~ تناقضهم حيث عللوا أفعال الله فراراً من وصف الله بالعبث فوقعوا فيما فروا منه حيث لم يثبتوا لله حكمةً تعود إليه. فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل بوجه من الوجوه.

قال ~ ((فقال لهم الناس : أنتم متناقضون في هذا القول؛ لأن الإحسان إلى الغير محمود لكونه يعود منه على فاعله حكمٌ يُحْمَدُ لأجله، إما لتكميل نفسه بذلك وإما لقصده الحمد والثواب بذلك، وإما لِرقةٍ وأَلَمٍ يجده في نفسه يدفع بالإحسان ذلك الألم، وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها، فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه مِنْ فِعْلِه هذه الأمورَ حكمٌ يُحمد لأجله.

أما إذا قُدِّر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن مثل هذا الفعل يحسن منه، بل مثل هذا يُعَدُّ عبثًا في عقول العقلاء، وكل من فعل فعلا ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة و لا آجلة كان عابثًا ولم يكن محمودًا على هذا، وأنتم عللتم أفعالَه فرارًا من العبث فوقعتم في العبث، فإن العبث هو الفعل الذي ليس فيه مصلحة ولا منفعة ولا فائدة تعود على الفاعل؛ ولهذا لم يأمر الله تعالى ولا رسوله > ولا أحد من العقلاء أحدًا بالإحسان إلى غيره ونفعه ونحو ذلك إلا لما له في ذلك من المنفعة والمصلحة، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لا في العاجل ولا في الآجل لا يستحسن من الآمر))[1]

الثاني : بيان شيخ الإسلام ~ تناقضهم حيث عللوا كل أفعاله وكل خلقه وأمره بالإحسان إلى الخلق ثم قالوا إن الله خَلَقَ مَنْ عَلِمَ أنه لا ينتفع بالخلق بل يتضرر به، فأين الإحسان في هذا؟

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/٨٩-٩٠

قال ~ ((قالوا [أي الكرامية -الذين أثبتوا حكمة تعود إلى الله- رداً على المعتزلة] : وهذه حكمة مقصودة وهي واقعة، بخلاف الحكمة التي أثبتها المعتزلة، فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد ثم قالوا : خلق من علم أنه لا ينتفع بالخلق بل يتضرر به، فتناقضوا))[1]

(١) مجموع الفتاوى ٣٩/٨

المطلب الثالث : قولهم : إن إثبات تعليل أفعال الله يستلزم التسلسل

من أهم شبهات نفاة الحكمة والتعليل قولهم ((إن إثبات تعليل أفعال الله يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة، فتلك العلة أيضاً حادثةٌ فتفتقر إلى علة، وهكذا إلى غير نهاية، وهو باطل))

قال الرازي في تفسيره ((في الدلالة على أنه سبحانه ﴿ لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ ﴾[١]، أما أهل السنة[٢] فإنهم استدلوا عليه بوجوه؛

أحدها : أنه لو كان كل شيء معللاً بعلة لكانت [علية][٣] تلك العلة معلَّلةٌ بعلة أخرى ويلزم التسلسل، فلا بد في قطع التسلسل من الانتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة، وأولى الأشياء بذلك ذات الله تعالى وصفاته، وكما أن ذاته منزهة عن الافتقار إلى المؤثِّر والعلة، وصفاته مبرأة عن الافتقار إلى المبدِع والمخصِّص فكذا فاعليته يجب أن تكون مقدسة عن الاستناد إلى الموجب والمؤثر.

وثانيها : أن فاعليته لو كانت معللة بعلة لكانت تلك العلة إما أن تكون واجبة أو ممكنة، فإن كانت واجبةً لزم من وجوبها وجوب كونه فاعلاً، وحينئذ يكون موجباً بالذات لا فاعلاً بالاختيار، وإن كانت ممكنة كانت تلك العلة فعلاً لله تعالى أيضاً فتفتقر فاعليتُه لتلك العلة إلى علة أخرى، ولزم التسلسل وهو محال.

وثالثها : أن علة فاعلية الله تعالى للعالم إن كانت قديمة لزم أن تكون فاعليته للعالم قديمة، فيلزم قدم العالم، وإن كانت محدثة افتقر إلى علة أخرى ولزم التسلسل...))[٤]

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٣

(٢) يعني الأشاعرة

(٣) هكذا في المطبوع، فلعل الصواب [فاعلية]، بزيادة حرف "الفاء" في أول كلمة، ويدل على ذلك ما جاء بعدها "فكذا **فاعليته** يجب أن تكون..."

(٤) تفسير الفخر الرازي ٢٢/١٥٥-١٥٦

وقد لخَّص شيخ الإسلام ~ شبهتهم هذه بقوله ((ومن حجتهم...أن العلة إن كانت قديمةً وجب قدم المعلول، لأن العلة الغائية وإن كانت متقدمة على المعلول في العلم والقصد -كما يقال : أول الفكرة آخر العمل وأول البغية آخر الدرك، ويقال إن العلة الغائية بها صار الفاعل فاعلا- فلا ريب أنها متأخرة في الوجود عنه، فمن فعل فعلاً لمطلوب يطلبه بذلك الفعل، كان حصول المطلوب بعد الفعل، فإذا قدر أن ذلك المطلوب الذي هو العلة قديمًا كان الفعلُ قديمًا بطريق الأولى.

فلو قيل إنه يفعل لعلة قديمة لزم أن لا يحدث شيء من الحوادث[1]، وهو خلاف المشاهدة،

وإن قيل إنه فعل لعلة حادثة لزم محذوران :

أحدهما : أن يكون محلاً للحوادث، فإن العلة إذا كانت منفصلة عنه، فإن لم يعُد إليه منها حكم امتنع أن يكون وجودها أولى به من عدمها، وإذا قدر أنه عاد إليه منها حكم، كان ذلك حادثًا فتقوم به الحوادث.

المحذور الثاني : أن ذلك يستلزم التسلسل من وجهين

أحدهما : أن تلك العلة الحادثة المطلوبة بالفعل هي أيضا مما يحدثه الله تعالى بقدرته ومشيئته، فإن كانت لغير علة لزم العبث كما تقدم، وإن كانت لعلة عاد التقسيم فيها. فإذا كان كل ما أحدثه أحدثه لعلة، والعلة مما أحدثه لزم تسلسل الحوادث

الثاني : أن تلك العلة إما أن تكون مرادةً لنفسها أو لعلة أخرى، فإن كانت مرادة لنفسها امتنع حدوثها، لأن ما أراده الله تعالى لذاته وهو قادر عليه لا يؤخر إحداثه، وإن كانت مرادة لغيرها فالقول في ذلك الغير كالقول فيها، ويلزم التسلسل)) [2]

---

(١) لكون الخلْق قديماً لقدم العلة، بل الخلق أول بالقِدم من العلة القديمة لأن العلة متأخرة في الوجود عن المعلول وهو الخلق

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٨٤، وحكى أيضاً شيخ الإسلام شبهتهم هذه في منهاج السنة النبوية ١/١٤٥

وقد رد شيخ الإسلام ~ على هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول: مناقشته ~ معهم في قولهم "إذا فعل الله لعلة حادثة يلزم أن يكون محلاً للحوادث"، وذلك بتطبيقه ~ لقاعدة: الكلام في بعض الصفات كالكلام في البعض الآخر. فهنا بيَّن ~ أن الكلام في صفة الحكمة كالكلام في صفة الإرادة التي أثبتها الأشاعرة. فإذا كان إثبات صفة الحكمة يستلزم حلول الحوادث في ذات الله فكذلك إثبات صفة الإرادة.

وقد نقل شيخ الإسلام كلامَ ابن رشد –وهو يناقش الأشاعرة- في بيان ذلك، قال شيخ الإسلام ~ ((أما في "مسألة السبب الحادث" إذا ثبت أنه فاعل بالقصد والإرادة وأن له عناية بالمفعولات لزمكم كل ما ألزمتموه لغيركم، فإن ابن رشد الحفيد قال في إلزامه للمتكلمين ((وأيضًا فإن الإرادة التي تتقدم المراد وتتعلق به بوقت مخصوص لابد أن يحدث فيها في وقت إيجاد المراد عزم على الإيجاد لم يكن قبل ذلك الوقت؛ لأنه إن لم يكن في المريد في وقت الفعل حالةٌ زائدةٌ على ما كانت عليه في الوقت الذي اقتضت الإرادةُ عدمَ الفعل، لم يكن وجود ذلك الفعل في ذلك الوقت أولى من عدمه فيما تقدم))[1].

---

(١) بيان تلبيس الجهمية ٢/٢٥-٢٦.

وأما نص كلام ابن رشد الحفيد فلم أقف عليه، وإنما وقفت على كلامٍ لابن رشد يُشبه هذا النصَّ كما هو موجود في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة ص ١٧٢، حيث قال (وذلك أنه لما صرحوا [يعني الأشاعرة] أن الله مريد بإرادة قديمة –وهذا بدعة كما قلنا- ووضعوا أن العالم محدث، قيل لهم: كيف يكون مراد حادث عن إرادة قديمة؟، فقالوا: إن الإرادة القديمة تعلقت بإيجاده في وقت مخصوص وهو الوقت الذي وجد فيه. فقيل لهم: إن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدث في وقت عدمه هي بعينها نسبته إليه في وقت إيجاده، فالمحدَث لم يكن وجوده في وقت وجوده أولى منه في غيره؛ إذ لم يتعلق به في وقت الوجود فعلٌ انتفى عنه في وقت العدم. وإن كانت نسبة الفاعل المريد إلى المحدَث مختلفة، فهنالك إرادة حادثة ضرورة، وإلا وجب أن يكون مفعول محدث عن فعل قديم، فإن ما يلزم من ذلك الفعل يلزم في الإرادة))

ثم قال شيخ الإسلام ~ ((فيقال لهم : فحينئذ يجب أن يتجدد له عزم في وقت حدوث هذه الحوادث وحكمها، وحينئذ فالقول في حدوث ذلك العزم كالقول فيما طلبتموه من السبب الحادث للعالم.

وأيضًا فقد قلتم إذا كانت الإرادة قديمة لزم قدم المراد، فلو كانت له إرادة قديمة لزم قدم الحوادث[1].

وفي الجملة فأنتم بين أمرين؛ إما أن تنكروا القصد والإرادة -وقد تبين أن ذلك كإنكار الموجود الواجب نقلاً عنكم وإلزاماً لكم- وإما أن تقروا بالقصد والإرادة فيبطل جميع ما بنيتموه على إنكار ذلك، وجميع ما يخالفون به أهل الملل إنما هو مبني على إنكار ذلك، وإلا فمتى وقع الاعتراف بأن صانع العالم فاعل مختار انهارت هذه الفلسفة كما ينهار ما أسس على شفا جرف هار))[2]

الوجه الثاني : توضيح شيخ الإسلام ~ أن ما ألزموه من التسلسل —وهو تسلسلة فاعلية العلة أو علة العلة- إنما هو التسلسل في المستقبل، وهذا جائز عند جماهير المسلمين.

قال ~ ((أن يقال هذا التسلسل في الحوادث المستقبلة لا في الحوادث الماضية، فإنه إذا فعل فعلا لحكمة كانت الحكمة حاصلةً بعد الفعل، فإذا كانت تلك الحكمة يُطلب منها حكمةٌ أخرى بعدها كان تسلسلا في المستقبل، وتلك الحكمة الحاصلة محبوبة له وسبب لحكمة ثانية، فهو لا يزال سبحانه يحدث من الحكم ما يحبه ويجعله سببا لما يحبه...

والتسلسل في المستقبل جائز عند جماهير المسلمين وغيرهم من أهل الملل وغير أهل الملل، فإن نعيم الجنة وعذاب النار دائمان مع تجدد الحوادث فيهما، وإنما أنكر ذلك الجهم بن

(١) والأشاعرة لا يقولون بقدم الحوادث

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/٢٦

صفوان فزعم أن الجنة والنار يفنيان، وأبو الهذيل العلاف[١] زعم أن حركات أهل الجنة والنار تنقطع ويبقون في سكون دائم[٢]. وذلك أنهم لما اعتقدوا أن التسلسل في الحوادث ممتنع في الماضي والمستقبل قالوا هذا القول الذي ضلَّلهم به أئمةُ الإسلام))[٣]

وليس كما زعمه الرازي فإنه يُشعر أن التسلسل يكون في الماضي لا المستقبل. فإنه قال ((لو كان كل شيء معللاً بعلة لكانت فعلية تلك العلة معللة بعلة أخرى ويلزم التسلسل، فلا بد في قطع التسلسل من الإنتهاء إلى ما يكون غنياً عن العلة))[٤]

وسبب زعمه هذا لأنه استخدم لفظ "العلة"، والعلة تسبق المعلول، وأما أهل السنة فإنهم يستخدمون لفظ "الحكمة"، والحكمة إنما تكون حاصلة بعد الخلق[٥]، ثم إن العلة الغائية كما قال شيخ الإسلام ~ ((وإن كانت متقدمة على المعلول في العلم والقصد...فلا ريب أنها متأخرة في الوجود عنه، فمن فعل فعلاً لمطلوب يطلبه بذلك الفعل، كان حصول المطلوب بعد الفعل))[٦]

الوجه الثالث : أما شبهة الفلاسفة فهي مبنية على أصلهم الفاسد وهو أن المبدع للعالم علة تامة تستلزم معلولَها، لا يجوز أن يتأخر عنها معلولُها، فنفوا أن يكون هناك سبب حادث، لأن القول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل.

---

(١) هو محمد بن الهذيل بن عبيدالله بن مكحول البصري العلاف، أبو الهذيل العلاف، شيخ الكلام ورأس الاعتزال، مصنف الكتب في مذهب الاعتزال. وتوفي سنة ٢٢٦هـ وقيل ٢٣٥هـ [انظر تاريخ بغداد ٥٨٢/٤ وسير أعلام النبلاء ١٧٣/١١]

(٢) قال أبو الحسن الأشعري ~ ((وقال جهم بن صفوان : "إن الجنة والنار تفنيان وتبيدان، ويفنى من فيهما، حتى لا يبقى إلا الله وحده كما كان وحده لا شيء معه". وقال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنار وإنهم يسكنون سكوناً دائماً)) [مقالات الإسلاميين ١٤٨/٢]

(٣) منهاج السنة النبوية ١٤٦/١-١٤٨

(٤) تفسير الفخر الرازي ١٥٥/٢٢

(٥) انظر الحكمة والتعليل في أفعال الله ٢٣

(٦) مجموع الفتاوى ٨٤/٨

وقد حكى شيخ الإسلام ~ هذه الشبهة عنهم بقوله ((وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المعتبرة في كونه فاعلاً إن كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا يتأخر عنها معلولُها، فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في الأزل، فإنا لا نعني بالعلة التامة إلا ما يستلزم المعلول، فإذا قدر أنه تخلف عنها المعلول لم تكن تامةً، وإن لم تكن العلة التامة -التي هي جميع الأمور المعتبرة في الفعل، وهي المقتضي التام لوجود الفعل، وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها وجود الفعل، إن لم يكن جميعها في الأزل- فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك من تجدد سبب حادث، وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح، وإذا كان هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل، قالوا : فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل وإما الترجيح بلا مرجح))(١)

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الشبهة من أوجه كثيرة،

أولاً : توضيح شيخ الإسلام ~ أن بطلان قولهم بالعلة التامة أشد وأبين من بطلان القول بالتسلسل أو الترجيح بدون مرجح، وذلك لأن القول بالعلة التامّة يستلزم حدوث الحوادث والممكنات بلا مُحْدِث، ولا يصدر عن العلة التامة إلا الواجب بنفسه الذي سمّوه علة تامةً.

قال ~ ((أن يقال : هذا القول يستلزم أن لا يحدث شيء، وأن كل ما حَدَثَ حَدَثَ بغير إحداث مُحْدِثٍ، ومعلوم أن بطلان هذا أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح، وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن يتأخر عنها شيء من معلولها، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن يحدث عن هذه العلة التامة، وليس هناك ما تصدر عنه الممكنات سوى الواجب بنفسة الذي سماه هؤلاء علةً تامةً، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيرُه لزم أن تحدث بلا مُحْدِثٍ))،

(١) مجموع الفتاوى ٨/٨٥

ثم قال ~ ((وأيضًا فلو قُدِّر أن غيره أحدثها فإن كان واجبًا بنفسه كان القول فيه كالقول في الواجب الأول، وأصل قولهم أن الواجب بنفسه علةٌ تامةٌ تستلزم مقارنةَ معلولِه له، فلا يجوز أن يصدر -على قولهم- عن العلة التامة حادثٌ؛ لا بواسطة و لا بغير واسطة، لأن تلك الواسطة إن كانت من لوازم وجوده كانت قديمةً معه فامتنع صدور الحوادث عنها، وإن كانت حادثة كان القول فيها كالقول في غيرها))

ثم قال ~ ((وإن قدر أن المحدث للحوادث غير واجب بنفسه كان ممكنًا مفتقرًا إلى موجب يوجب به، ثم إن قيل أنه محدَث كان من الحوادث، وإن قيل أنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه، فإن الممكن لا يُوجَد هو ولا شيء من صفاته وأفعاله إلا عن الواجب بنفسه، فإذا قدِّر حدوث الحوادث عن ممكنٍ قديمٍ معلولٍ لعلة قديمة؛ قيل هل حدث فيه سبب يقتضي الحدوث أم لا؟، فإن قيل لم يحدث سبب، لزم الترجيح بلا مرجح، وإن قيل حدث سبب لزم التسلسل كما تقدم))(١)

ثانياً : توضيح شيخ الإسلام ~ أن ما ألزمه الفلاسفة من "أنه إذا لم يكن ثم علة قديمة لزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح" هو لاَزِمٌ عليهم أنفسهم، فإنهم قالوا أن هذه الحوادث متسلسلةٌ شيئًا بعد شيء.

ثم إن القول بالتسلسل في العلة خير من قولهم بالتسلسل في ظهور الحوادث التي قد وُجدت قديمةً مع العلة التامة.

قال ~ ((الذي يبين بطلان قولهم أن يقال مضمون الحجة "أنه إذا لم يكن ثم علة قديمة لزم التسلسل أو الترجيح بلا مرجح"، والتسلسل عندكم جائز، فإن أصل قولهم أن هذه الحوادث متسلسلة شيئًا بعد شيء، وأن حركات الفلك توجب استعداد القوابل لأن تفيض عليها الصورُ الحادثةُ من العلة القديمة، سواء قلتم هي العقل الفعال أو هي الواجب الذي يصدر عنه بتوسط العقول أو غير ذلك من الوسائط.

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/٨٦-٨٧

وإذا كان التسلسل جائزا عندكم لم يمتنع حدوث الحوادث عن غير علة موجبة للمعلول[١] وإن لزم التسلسل، بل هذا خير في الشرع والعقل من قولكم، وذلك أن الشرع أخبر أن الله خلق السموات والأرض في ستة أيام[٢]، وهذا مما اتفق عليه أهل الملل -المسلمون واليهود والنصارى-

فإن قيل إنه خلقها بسبب حادث قبل ذلك كان خيرًا من قولكم "أنها قديمة أزلية معه" في الشرع وكان أولى في العقل، لأن العقل ليس فيه ما يدل على قدم هذه الأفلاك حتى يعارض الشرع.

وهذه الحجة العقلية إنما تقتضي أنه لا يحدث شيء إلا بسبب حادث، فإذا قيل أن السموات والأرض خلقها الله تعالى بما حدث قبل ذلك لم يكن في حجتكم العقلية ما يبطل هذا))[٣]

ثالثًا : قال ~ ((أن يقال حدوث حادث بعد حادث بلا نهاية إما أن يكون ممكنًا في العقل أو ممتنعًا، فإن كان ممتنعا في العقل لزم أن الحوادث جميعها لها أول، كما يقول ذلك من يقوله من أهل الكلام، وبطل قولهم بقِدَمِ حركات الأفلاك[٤]؛ وإن كان ممكنا أمكن

(١) أي : علة تامة مستلزمة لمعمولها، ولا يتأخر عنها

(٢) أي : أن قولهم بقدم المعلول من العلة العامة يستلزم قولهم بقدم العالم -وهو المعلول من العلة التامة-، وهذا القول يخالف ما أخبر الله -مما اتفق عليه أهل الملل- وهو أنه قد خلق السموات والأرض في ستة أيام، وليس كما زعموا أنهما قد وُجِدَتا قديمَتَيْنِ بقِدم الخالق. ثم قولهم هذا أيضا يخالف العقل والحس بما شاهدنا من حدوث الحوادث في هذا العالم

(٣) مجموع الفتاوى ٨/٨٧-٨٨

(٤) لأنهم قالوا إن حركات الفلك قديمة مع أن حركات الفلك حركات حادثة متعاقبة حيث إن كل حركة حادثة تسبقه حركة حادثة أخرى، وهذه الأخرى أيضا تسبقه الأخرى، وهكذا. فكل حركة حادثة بعد حادث بلا نهاية. فإن قالوا أن حدوث حادث بعد حادث بلا نهاية ممتنع، بطل قولهم بقدم حركات الفلك. وإن قالوا ممكن -وهذا هو المطلوب- أمكن أن يكون حدوث ما أحدثه الله تعالى =

أن يكون حدوث ما أحدثه الله تعالى كالسموات والأرض موقوفًا على حوادث قبل ذلك، كما تقولون أنتم فيما يحدُث في هذا العالم من الحيوان والنبات والمعادن والمطر والسحاب وغير ذلك؛ فيلزم فساد حجتكم على التقديرين))[١]

قال ~ ((ثم يقال إما أن تثبتوا لمبدع العالم حكمةً وغاية مطلوبة، وإما أن لا تثبتوا، فإن لم تثبتوا؛ بطل قولكم بإثبات العلة الغائية، وبطل ما تذكرونه من حكمة الباري تعالى في خلق الحيوان وغير ذلك من المخلوقات، وأيضا فالوجود يبطل هذا القول؛ فإن الحكمة الموجودة في الوجود أمر يفوق العَدَّ والإحصاء كإحداثه –سبحانه- لما يحدثه من نعمته ورحمته وقت حاجة الخلق إليه، كإحداث المطر وقت الشتاء بقدر الحاجة، وإحداثه للإنسان الآلات التي يحتاج إليها بقدر حاجته))[٢]

رابعاً: توضيح شيخ الإسلام ~ تناقض الفلاسفة حيث إنهم أنكروا الحكمة لزعمهم أن ذلك يستلزم حدوث الحوادث والحاجة لله؛ وهم أكثر الناس كلامًا في أسرار الحِكَمِ الموجودة في المخلوقات؛ والإنسان والحيوانات والنبات.

قال ~ ((قد تبين أنهم[٣] معترفون بما هو مشهود معلوم من ظهور الحكمة التي في العالم التي يسمونها العناية، والفلاسفة من أعلم الناس بهذا وأكثر الناس كلامًا فيما يوجد في المخلوقات من المنافع والمقاصد والحكم الموافقة للإنسان وغيره، وما يوجد من هذه الحكمة في بدن الإنسان وغيره، سواء كانوا ناظرين في العلم الطبيعي وفروعه، أو علم الهيئة ونحوه من الرياضي أو العلم الإلهي، وأجل القوم الإلهيون.

=

كالسموات والأرض موقوفاً على حوادث قبل ذلك، فأمكن التسلسل في المستقبل، وبهذا بطلت حجتهم بمعنى التسلسل لنفي الحكمة. والله أعلم بالصواب.

(١) مجموع الفتاوى ٨/٨٦-٨٧

(٢) مجموع الفتاوى ٨/٨٦-٨٧

(٣) أي الفلاسفة الدهريون القائلون بقدم العالم

وقد تقدم ما ذكر في اعترافهم بأن هذه الموافقة ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ولا ريب أن الاعتراف بهذا ضروري كالاعتراف بأن المحدث لا بد له من محدث والممكن لا بد له من مرجح فكما أن هناك مقدمتين إحداهما أن هنا حوادث مشهودة والحادث لا بد له من محدث والأولى حسية والثانية عقلية بديهية ضرورية وكذلك أن ها هنا ممكنات والممكن لا بد له من مرجح واجب فكذلك ها هنا مقدمتان

المطلب الرابع : قولهم : من فعل لعلة كان مستكملاً بها، لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علةً، والمستكمل بغيره ناقص بنفسه وذلك ممتنع على الله

وقد استدل بهذه الحجة –حجة الاستكمال- الفلاسفة وتبعهم الأشاعرة.

يعلل ابن سينا في الإشارات كونه تعالى لا يفعل لغاية بقوله ((فما أقبح ما يقال من أن الأمور العالية تحاول أن تفعل شيئًا لما تحتها، لأن ذلك أحسن بها، ولتكون فعَّالة للجميل، وأن ذلك من المحاسن والأمور اللائقة بالأشياء الشريفة. وأن الأول الحق يفعل شيئًا لأجل شيءٍ))(١)

قال نصير الدين الطوسي –شارح كتاب الإشارات لابن سينا- عند هذه العبارة ما يلي ((وإنما سلب الغاية عن فعل الحق الأول جل جلاله مطلقًا، لأن الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام لوجهين:

أحدهما : من حيث يقصد وجود تلك الغاية، فإن ذلك يقتضي كونه مستكملاً بذلك الوجود

والثاني : من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية، فإن ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصًا في فاعليته.

والحق الأول لمَّا كان تامًّا بذاته، واحداً لا كثرة فيه، ولا شيء قبله ولا معه، فإذن لا غاية لفعله، بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله))(٢)

ويقول ابن سينا في موضع آخر ((والعالي لا يكون طالبًا أمراً لأجل السافل حتى يكون ذلك جارياً منه مجرى الغرض. فإن ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه، ويكون عند المختار أنه أولى وأوجب، حتى إنه لو صح أن يقال فيه أنه أولى في نفسه

---

(١) الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٣

(٢) الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٣-١٢٤

وأحسن، ثم لم يكن عند الفاعل أن طلبه وإرادته أولى به وأحسن لم يكن غرضًا. فإذن الجواد والمَلِك لا غرض له، والعالي لا غرض له في السافل)) (١)

ومما تقدم يتضح أن الفلاسفة ينفون أن يكون لله تعالى غاية وغرض في أفعاله، لأنه تعالى كامل بذاته، ومن يفعل لغاية فهو غير كامل بذاته، بل يكون مستكملاً بوجود تلك الغاية.

وقد تبع الفلاسفةَ الأشاعرةُ بهذه الحجة لأن الأشاعرة هم الذين قد أعطوا اهتماماً بالغًا لكتب الفلاسفة، فللرازي -وهو إمام الأشاعرة المتأخرين- شرحٌ ومختصرٌ لكتاب الإشارات والتنبيهات. فهم قد تأثروا تأثرًا كبيرًا بعلم الكلام بل أصبحوا من أئمة أهل الكلام. قال الرازي ((لا يجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافاً للمعتزلة ولأكثر الفقهاء. لنا [أي الأشاعرة] أن كل من كان كذالك كان مستكملاً بفعل ذلك الشيء، والمستكمل بغيره ناقص لذاته)) (٢)

وقال في موضع آخر ((لو فعل فعلاً لغرض لكان وجود ذلك الغرض وعدمه بالنسبة إليه إما أن يكون على السواء أو لا يكون، فإن كان على السواء استحال أن يكون غرضاً، وإن لم يكن على السواء لزم كونه تعالى ناقصاً بذاته كاملاً بغيره وذلك محال، فإن قلت وجود ذلك الغرض وعدمه وإن كان بالنسبة إليه على السواء. أما بالنسبة إلى العباد فالوجود أولى من العدم، قلنا : تحصيل تلك الأولوية للعبد وعدم تحصيلها له إما أن يكون بالنسبة إليه على السوية أو لا على السوية، ويعود التقسيم الأول)) (٣)

وقد حكى عنهم شيخُ الإسلام ~ حجتهم هذه، قال ~ ((ومن حجة هؤلاء أنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصًا بدونها مستكملا بها فإنه إما أن يكون وجود تلك العلة و

(١) الإشارات والتنبيهات ٣/١٢٨-١٢٩

(٢) محصل الأفكار ٢٠٥، وقد ذكر الرازي أيضا هذه الشبهة في كتابه المسائل الخمسون في أصول الدين ٦٦

(٣) تفسير الفخر الرازي ٢٢/١٥٦

عدمها بالنسبة إليه سواء أو يكون و جودها أولى به فإن كان الأول امتنع أن يفعل لأجلها و إن كان الثاني ثبت أن و جودها أولى به فيكون مستكملا بها فيكون قبلها ناقصا)) (١)

وقال ~ في موضع آخر في بيان شبهتهم ((قالوا : من فعل لعلة كان مستكملا بها لأنه لو لم يكن حصول العلة أولى من عدمها لم تكن علة. والمستكمل بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله،...قالوا : العلة التي فعل لأجلها إن كان وجودها وعدمها بالنسبة إليه سواء امتنع أن تكون علة، وإن كان وجودها أولى، فإن كانت منفصلةً عنه لزم أن يستكمل بغيره وإن كانت قائمةً به لزم أن يكون محلا للحوادث))(٢)

وقد رد شيخ الإسلام على هذه الشبهة من وجوه:

الوجه الأول : توضيح شيخ الإسلام ~ أن الممتنع في حق الله هو أن يكون مفتقراً إلى غيره بوجه من الوجوه، ولا يتأتى هذا في حق الله، فإنه الذي فعل كل شيء بمشيئته وقدرته لا شريك له، والعلل المفعولة هي مقدورة ومرادة له.

قال ~ ((قول القائل : "أنه مستكمل بغيره" باطل، فإن ذلك إنما حصل بقدرته ومشيئته لا شريك له في ذلك. فلم يكن فى ذلك محتاجًا إلى غيره، وإذا قيل كمل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره كان كما لو قيل كمل بصفاته أوكمل بذاته))(٣)

وقال ~ في موضع آخر ((الممتنع أن يكون الرب تعالى مفتقرًا إلى غيره، أو أن يكون ناقصًا في الأزل عن كمال يمكن وجوده في الأزل كالحياة والعلم. وإذا كان هو القادر الفاعل لكل شيء، لم يكن محتاجًا إلى غيره بوجه من الوجوه، بل العلل المفعولة هي مقدورة ومرادة له. والله تعالى يُلْهِمُ عباده الدعاء ويجيبهم، ويلهمهم التوبة ويفرح بتوبتهم

(١) مجموع الفتاوى ٨٣/٨

(٢) منهاج السنة النبوية ١/١٤٥

(٣) مجموع الفتاوى ١٤٦/٨

إذا تابوا، ويلهمهم العمل ويثيبهم إذا عملوا. ولا يقال: إن المخلوق أثَّر في الخالق أو جعله فاعلا للإجابة والإثابة والفرح بتوبتهم، فإنه سبحانه هو الخالق لذلك كله، له الملك وله الحمد لا شريك له في شيء من ذلك، ولا يفتقر فيه إلى غيره. والحوادث التي لا يمكن وجودها إلا متعاقبة لا يكون عدمها في الأزل نقصا))(١)

الوجه الثاني : توضيح شيخ الإسلام ~ أن الممتنع في حق الله هو أن يكون عادمًا لشيء من الكمال الذي كان يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد، أما أن يكون عادماً لما ليس كمالاً قبل وجوده لم يكن عدمُه نقصًا، فإن الغرض ليس كمالاً قبل وجوده

وقد أشار شيخ الإسلام ~ إلى هذا في قوله ((الممتنع...أن يكون ناقصًا في الأزل عن كمال يمكن وجوده في الأزل كالحياة والعلم))(٢)

وقال ~ في موضع آخر كلاماً أوضحَ ((قول القائل "كان قبل ذلك ناقصًا"، إن أراد به عدمَ ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون

---

(١) منهاج السنة النبوية ١/٤٢٠-٤٢١

ويقول ابن القيم ~ في بيان هذا الوجه ((إن قولك : "يلزم أن يكون ناقصًا بذاته مستكملا بغيره"، أتعني به أن الحكمة التي يجب وجودها إنما حصلت له من شيء خارج عنه؟ أم تعني أن تلك الحكمة نفسها غيرٌ له، وهو مستكمل بها؟

فإن عنيت الأول فهو باطل، فإنه لا ربّ غيره ولا خالق سواه، ولم يستفد سبحانه من غيره كمالاً بوجه من الوجوه، بل العالم كله إنما استفاد الكمال الذي فيه منه سبحانه، وهو لم يستفد كماله من غيره كما لم يستفد وجوده من غيره.

وإن عنيت الثاني فتلك الحكمة صفته سبحانه، وصفاته ليست غيرًا له، فإن حكمته قائمة به، وهو الحكيم الذي له الحكمة، كما أنه العليم الذي له العلم، والسميع الذي له السمع، والبصير الذي له البصر، فثبوت حكمته لا يستلزم استكماله بغيرِ منفصلٍ عنه، كما أن كماله سبحانه بصفاته وهو لم يستفدها من غيره)) [شفاء العليل ٢/٥٧٨-٥٧٩]

(٢) منهاج السنة النبوية ١/٤٢٠-٤٢١

نقصًا، وإن أراد بكونه ناقصًا معنى غيرِ ذلك فهو ممنوع، بل يقال عدم الشيء فى الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجودَه فيه من الكمال، كما أن وجوده فى وقت اقتضاء الحكمة وجوده فيه كمال، فليس عدم كل شيء نقصًا، بل عدم ما يصلُح وجودُه هو النقص. كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقصٌ، فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمةُ عدمَها هو النقص، لا أن عدمها هو النقص. ولهذا كان الرب تعالى موصوفًا بالصفات الثبوتية المتضمنه لكماله وموصوفًا بالصفات السلبية المستلزمة لكماله أيضا، فكان عدم ما ينفي عنه هو من الكمال كما أن وجودها ما يستحق ثبوته من الكمال. وإذا عُقِل مثل هذا فى الصفات فكذلك فى الأفعال ونحوها.

وليس كل زيادةٍ يُقدِّرها الذهنُ من الكمال، بل كثير من الزيادات تكون نقصًا فى كمال المزيد كما يعقل مثل ذلك فى كثير من الموجودات، والإنسان قد يكون وجود أشياء في حقه فى وقتٍ نقصًا وعيبًا وفى وقت آخر كمالاً ومدحًا فى حقه ،كما يكون فى وقتٍ مضرةً له وفي وقت منفعةً له))(1)

---

(1) مجموع الفتاوى ٨/١٤٦-١٤٧

ويقول ابن القيم ~ في بيان هذا الوجه ((قولك أن كل من فعل لغرض يكون ناقصًا بذاته مستكملاً بغيره، ما تعني بقولك أنه يكون ناقصا بذاته؟ أتعني به أنه يكون عادمًا لشيء من الكمال الذي كان يجب أن يكون له قبل حدوث ذلك المراد [كالحياة والعلم]؟، أم تعني به أنه يكون عادمًا لما ليس كمالاً قبل وجوده؟ أم تعني به معنى ثالثًا؟

فإن عنيت الأولَ فالدعوى باطلة، فإنه لا يلزم من فعله لغرضٍ -حصولُه أولى من عدمه- أن يكون عادمًا لشيء من الكمال الواجب قبل حدوث المراد، فإنه يمتنع أن يكون كمالا قبل حصوله.

وإن عنيت الثانيَ لم يكن عدمُه نقصًا، فإن الغرض ليس كمالا قبل وجوده، وما ليس بكمال في وقت لا يكون عدمه نقصا فيه، فما كان قبلَ وجودِه عدمُه أولى من وجودِه، وبعد وجودِه وجودُه أولى من عدمه، لم يكن عدمُه قبل وجودِه نقصًا، ولا وجودُه بعد عدمِه نقصًا، بل الكمال عدمه قبل وقت وجودِه، وجودُه وقت وجودِه. وإذا كان كذلك فالحِكَمُ المطلوبة والغايات من هذا النوع =

الوجه الثالث : توضيح شيخ الإسلام ~ أن ما يقال في الحكمة هو ما يقال في أفعاله، فإذا قال الأشاعرة أن من كان فعل لحكمة كان مستكملاً بوجود تلك الحكمة، فنقول : أنتم توافقوننا في كون الله فعالاً لما يريد، ولكن أفعاله عندكم غير معللة؛ فنقول لكم : من كان فاعلاً لأفعال —حتى وإن كانت تلك الأفعال غير معللة كما قال به الأشاعرة- فإنه يكون مستكملاً بتلك الأفعال.

قال ~ ((هذا منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات، فما كان جوابًا فى المفعولات كان جوابًا عن هذا، ونحن لا نعقل فى الشاهد فاعلاً إلا مستكملاً بفعله))(١)

الوجه الرابع : توضيح شيخ الإسلام ~ أن كماله تعالى في كونه لا يزال قادراً على الفعل بحكمة، لأن الحكمة التي فعل لأجلها يحبها الله. فمن كان قادرًا على تحصيل ما يحبه دائماً فهو كامل. قال ~ ((كماله أن يكون لا يزال قادرًا على الفعل بحكمة، فلو قُدِّر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصًا))(٢)

الوجه الخامس : قال ~ ((أنا إذا قدَّرنا من يقدِر على إحداث الحودات لحكمة، ومن لا يقدر على ذلك، كان معلومًا ببديهة العقل أن القادر على ذلك أكمل، مع أن الحوادث لا يمكن وجودها إلا حوادث لا تكون قديمة، وإذا كانت القدرة على ذلك

=

وجودها وقت وجودها -هو الكمال-، وعدمها حينئذ نقص، وعدمها وقت عدمها كمال ووجودها حينئذ نقص، وعلى هذا فالنافي هو الذي نسب النقص إلى الله لا المثبت.

وإن عنيت به أمرًا ثالثًا، فلا بد من بيانه حتى ننظر فيه)) [شفاء العليل ٢/٥٧٧-٥٧٨]

(١) مجموع الفتاوى ٨/١٤٦

(٢) مجموع الفتاوى ٨/١٤٦، وفي بيان هذا الوجه قال ابن القيم ~ ((أنه سبحانه إذا كان إنما يفعل لأجل أمر هو أحب إليه من عدمه، كان اللازم من ذلك حصول مراده الذي يحبه، وفَعَلَ لأجله، وهذا غاية الكمال. وعدمه هو النقص، فإن من كان قادرًا على تحصيل ما يحبه وفَعَلَه في الوقت الذي يحب على الوجه الذي يحب، فهو الكامل حقًا لا من لا محبوب له، أو له محبوب لا يقدر على فعله)) [شفاء العليل ٢/٥٧٩]

أكمل -وهذا المقدور لا يكون إلا حادثًا- كان وجوده هو الكمال وعدمه قبل ذلك من تمام الكمال، إذ عدم الممتنع الذى هو شرط فى وجود الكمال من الكمال))(١)

الوجه السادس : توضيحه ~ أن الفلاسفة الدهرية قد استدلوا بهذه الحجة على قِدم العالم، والأشاعرة ينكرون هذا، وهم مع ذالك قد شاركوا الفلاسفة الدهرية في بعض أصولهم لإثبات قدم العالم؛ منها هذه الحجة [أعني حجة الاستكمال](٢). فما كان جواب الأشاعرة على الدهريين فهو جواب أهل السنة على الأشاعرة

وقد لخَّص أبو المعالي الجويني شبه الدهريين في نفي الصانع، ومن ذلك قوله ~ ((والقسم الثاني : من شبههم : يتصل بالتعرض لنفي الصانع ولهم في ذلك طريقان؛ أحدهما ...؛ **والطريق الأخرى** : تتعلق بالتعديل والتجويز، فإنهم [أي الدهريين] ربما يقولون : فعل ما لا يتضمن ضراً ونفعاً إلى الفاعل، ولا يدفع ضرراً عنه من قبيل العبث والسفه))(٣)

ونقل شيخ الإسلام استدلال أحد الدهريين بهذه الحجة على قدم العالم، حيث قال ((لو كان العالم محدَثًا لكان محدِثُه فاعلاً مختارًا وهو محال لوجهين؛

أحدهما : أن ذلك الاختيار إما أن يكون لغرض أو لا يكون، فإن كان لغرض فهو باطل لأمرين :

أحدهما : أنه يجب أن يكون ذلك الغرض أولى به من عدمه، وإلا لم يكن غرضًا، وإذا كان وجوده أولى به كان مستكملا بخلق العالم وهو محال.

فإن قيل : هو فعله لا لغرضٍ يعود إليه بل لغرض يعود إلى غيره وهو الإحسان إلى الغير وهذا يدفع المحذور، قيل : الإحسان إلى الغير إما أن يكون بالنسبة إلى ذاته أولى من تركه

(١) انظر مجموع الفتاوى ١٤٧/٨

(٢) بيان تلبيس الجهمية ٤٧٥/١

(٣) الشامل في أصول الدين ٢٢٣

وإما أن لا يكون، فإن كان مساويا لم يكن غرضا وإن لم يكن مساويا عاد المحذور[1]...))[2]

الوجه السابع - وهو خاص بالرد على الفلاسفة الدهرية القائلين بقدم العالم - : أن الفلاسفة الدهريين قد وقعوا فيما فروا منه أو أشد، وذلك أنهم قالوا بقدم العالم حتى يسلموا من شبهة الاستكمال، وهم بقولهم بقدم العالم قد وقعوا في هذه الشبهة نفسها.

قال ~ ((ثم إن الدهرية ظنوا أنهم بالقول بقدم العالم ينجون من هذه الشبهات، وكان الذي وقعوا فيه شرًّا مما وقعتْ فيه المجوسُ والقدريةُ، ولهذا كان المشركون والصابئون القائلون بقدم العالم ومن معهم من الفلاسفة شرًّا من المجوس ومن معهم من القدرية المعتزلة وغيرهم))[3]

وقد بيّن شيخ الإسلام ~ أن الفلك تحرك بحركات حادثةٍ لم تكن، إما على التقدير أن ذلك لغرض –وهذا يستلزم أن يكون مستكملاً بإحداثه للحركات- وإما على التقدير أن ذلك بلا غرض.

فأما على التقدير الأول فكما قال ~ ((يقال لهم لا ريب في هذا الوجود المشهود، المستلزم لوجود الموجود القديم الواجب، فإن نفس الوجود يستلزم موجودًا قديمًا واجبًا بنفسه؛ إذ كل موجود فإما أن يكون واجبا قديما أو يكون محدثا أو ممكنا. والمحدَث لا بد له من محدِث، والممكن لا بد له من واجبٍ، وهذا مما لا ينازع فيه أحد من بني آدم.

وإنما الدهرية تقول : هذا العالم قديم واجب بنفسه، أو يقولون : هو معلولُ علةٍ[4] قديمةٍ واجبةٍ بنفسها، فيقال لهؤلاء : إن قلتم إن هذا العالم واجب الوجود بنفسه قديم، لزمكم هذه المحالات وأضعافها، فإنه يقال لكم : لأيِّ سببٍ تحرك الفلك الأعلى وغيره من

(١) أي يكون إحسانه إلى الغير أولى له وهذا يستلزم أن يكون مستكملا بإحسانه إلى الغير

(٢) كما نقله شيخ الإسلام في بيان تلبيس الجهمية ١/٤٧٧

(٣) بيان تلبيس الجهمية ١/٤٨٠

(٤) أي علة تامة لا يتأخر عنها معلولها

الأفلاك؟ ولِمَ حصلتْ هذه الاستحالات؟ فإن هذه أمور حادثة بعد أن لم تكن، وهي ممكنة قطعًا،

فالمحدِث لها سواء كان الفلك أو غيره، الذي قد قُدِّر أنه قديم واجب الوجود بنفسه؛ إن أحدثها لغرض[1] لزم أن يكون مستكملا بها، والتقدير أنه قديم واجب الوجود بنفسه، فقد لزمكم أن يكون القديم الواجب الوجود بنفسه مستكملا بغيره. وهذا هو المحال الذي فررتم منه فقد وقعتم فيه مع ما في ذلك من المحالات اللازمة على هذا التقدير، مثل امتناع كون الفلك الأعلى هو المحدِث لجميع الحركات وغير ذلك، حتى لو قُدِّر في كل فلكٍ متحركٍ أنه قديم واجب الوجود بنفسه، كان هذا السؤال قائما فيه، وفي حركاته الحادثة بعد أن لم تكن))[2]

وقال ~ أيضًا ((ويقال لهم أيضًا: هذه الكمالات الحاصلة للفلك بإحداث ما يحدثه من الحركات؛ إن كانت مقدورةً له في الأزل فَلِمَ أخّرها؟[3] وإن كانت غير مقدورة له، فقد أثبتموه عاجزًا عن غير ما فعل من الإحداث. فإذا أقررتم بخلق الفلك لم يلزمكم في إثباته أكثر من هذا -وهو أن يكون مستكملا بما يحدثه من الأفعال، وأن لا يكون وجود تلك الأفعال في الأزل ممكنا- وغاية ما يلتزمونه من قيام أفعال حادثة[4] بذاته، أو من كونه جسما أو غير ذلك، فإن هذا كله لازم لكم إذا قلتم بأن الفلك قديم واجب الوجود))[5]

وأما على التقدير الثاني: وهو أن هذه الحركات لغير غرض، فهم أيضًا وقعوا فيما فروا منه وهو وصف الله بالعبث، فإن من فعل بدون غرض فهو عابث. قال ~ ((فيقال

---

(١) وهو على التقدير الأول أن الفلك تتحرك لغرض، وسيأتي كلام شيخ الإسلام على التقدير الثاني وهو أن الفلك تتحرك بدون غرض.

(٢) بيان تلبيس الجهمية ١/٤٨١-٤٨٢

(٣) والجواب على التقدير الأول: أنه أخّرها لغرض فيستلزم أن يستكمل بغيره —كما قالوا-

(٤) في المطبوع: "أفعال حادثه"، فهو خطأ مطبعي [بيان تلبيس الجهمية ١/٤٨٦]

(٥) بيان تلبيس الجهمية ١/٤٨٥-٤٨٦

فيلزمكم بموجب كلامكم أن يكون الموجود القديم الواجب الوجود يفعل أفعالا دائمةً مستمرة لغير غرض، وقد قلتم إنه عبث؛ والعبث على الحكيم محال. فمهما كان جوابكم عن ذلك في هذا، أمكن أن تجيبوا أنفسكم به. إذا كان القديم الواجب الوجود هو صانع الفلك مع كون المحذور حينئذ أقل عندكم، فَلِمَ عدلتم عن القول الأخف إلى القول الأقبح -ولله المثل الأعلى- فنزهتموه إذا كان موجودا قديما صانعا عن أن يستكمل بفعله، أو يكون عابثا فيه، فجعلتموه معدومًا، وأي موجودٍ فُرِض كان خيرًا من المعدوم))(١)

(١) بيان تلبيس الجهمية ١/٤٨٦-٤٨٧

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وأصلي وأسلم على المبعوث رحمة للعالمين وآله وصحبه أجمعين، أما بعد.

فأحمده سبحانه وأشكره على ما أسبغ عليَّ من نعمه الظاهرة والباطنة وتوفيقه لإتمام هذه الرسالة ولقراءة كتب شيخ الإسلام ابن تيمية لأَستخرجَ منها أجوبته عن شبهات المعطلة الباطلة وأرتبها وأهذبها في هذه الرسالة المتواضعة.

ففي ختام هذه الرسالة أذكر أهم ما توصلت إليه من نتائج.

ويتجلى ذلك فيما يلي:

١- إن شيخ الإسلام ~ يتحلى بأمانة في نقل شبهات هؤلاء المعطلة من كتبهم، ولما قمتُ بتوثيق تلك الشبهات من كتب القوم وجدتها كما أوردها شيخ الإسلام. فشأنه ~ شأن أهل السنة، فقد قال وكيع ~ ((أهل العلم يكتبون ما لهم وما عليهم وأهل الأهواء لا يكتبون إلا ما لهم))[١]

٢- إن الشبهات التي أجاب عنها شيخ الإسلام ~ وكشف بطلانها من أهم الشبهات التي يدندن حولها أولئك القوم، وغالب الشبهات التي لم يتطرق لها شيخ الإسلام منتقضة بأجوبته المسددة على ما أجاب عنه من شبهاتهم

٣- إن المعطلة ليسوا على قواعد منضبطة في تعطيل الصفات، وإنما قواعدهم مبنية على أهوائهم، وقد كشف ذلك شيخ الإسلام ~ من خلال أجوبته عن شبهاتهم

٤- إن الشبهات كثيرا ما يتفق عليها هؤلاء المعطلة مع تشتت مذاهبهم وشدة التنافر بينهم، فوجدتُ أن كثيراً من الشبهات التي أوردها الأشاعرة هي إِرْثٌ وَرِثُوه من أسلافهم الجهمية مع أنهم يدَّعون مخالفة الجهمية والرد عليهم. وكذلك وجدتُ

(١) سنن الدارقطني ٢٧/١ رقم ٣٦

كثيرا من الشبهات يتفق عليها المعتزلة والأشاعرة مع شدة الخصومة بينهم. وهذه الظاهرة ليست بغريبة، فإن المعطلة بنوا مذاهبهم في تعطيل الصفات على أصول ضالة يتفقون عليها

٥- إن شبهات المعطلة مبنية على عقليات فاسدةٍ، ولم يعتمدوا على النصوص ابتداءاً وإنما يلتقطون النصوص التي -في زعمهم- تُوافق عقلياتهم القاصرة الفاسدة.

٦- إن شيخ الإسلام ~ كثيرًا ما يذكر أقوال الأشاعرة المتقدمين ليبرز مدى مخالفة الأشاعرة المتأخرين لهم، وهذا من أقوى الرد على هؤلاء القوم المنتسبين إلى المذهب الأشعري.

٧- إن شيخ الإسلام ~ في رد الشبهات قد ينقل كلاماً من المعطلة بل من المتفلسفة إذا كان الكلام موافقاً للحق. فوجدت -مثلاً- كثيرا ما ينقل عن ابن رشد الحفيد، مع أن شيخ الإسلام قد نبّه في أثناء نقله أن ابن رشد يميل إلى مذهب الفلاسفة ويدافع عنه

٨- إن شيخ الإسلام ~ يعتني كثيرا بإبراز تناقضات المعطلة في أقوالهم، وهذا من أبين الدليل على فساد أقوالهم

٩- إن أجوبة شيخ الإسلام ~ السديدة القوية عن شبهات المعطلة التفصيلية في الصفات الذاتية من أكبر الأدلة على رسوخ عقيدة أهل السنة والجماعة وثباتها في الصفات الذاتية حيث لا تزعزعها شبهات المعطلة وتأويلاتهم، بل كم من شبهات أجاب عنها شيخ الإسلام ~ من أوجه كثيرة.

١٠- إن منهج أهل السنة والجماعة في صفات الله الذاتية قائم على إثبات ما أثبته الله عز وجل لنفسه في كتابه وما أثبته رسوله في الأحاديث الصحيحة، من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف ولا تمثيل. وهذا المنهج مطرد في كل صفات الله عز وجل الثابتة بلا استثناء ولا حاجة فيها لأي تأويل.

١١- إن المنهج الذي رسمه شيخ الإسلام في باب الصفات ليس أمراً مبتدعاً من عنده، بل قد نقل ~ كثيراً من كلام الأئمة المتقدمين في تقرير منهجه، -بل في أثناء

أجوبته عن الشبهات- مما يدل على أن منهجه مستمد من الكتاب والسنة، لذا جاء التوافق بين عقيدة شيخ الإسلام والأئمة المتقدمين.

وفي الختام أحمد الله سبحانه وتعالى أولاً وآخراً ظاهراً وباطناً على توفيقه وتيسيره لإتمام هذه الرسالة، وأسأله أن يرزقني الإخلاص والقبول والعمل بالعلم وأن يتجاوز عني ما وقع فيها من خطأ أو زلل، وأن يجعل هذا العمل في ميزان حسناتي يوم لا ينفع مال ولا بنون.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.

فهرس الآيات القرآنية

سورة النساء

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة التوبة

سورة الإسراء

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة الفرقان

سورة الشعراء

سورة النمل

سورة القصص

سورة العنكبوت

سورة الروم

سورة لقمان

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة يس

سورة الصافات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

سورة الشورى

سورة المرسلات

سورة النازعات

سورة التكوير

سورة الانفطار

سورة المطففين

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الآثار الموقوفة

فهرس الأعلام المترجم لهم

فهرس الكلمات الغريبة والمصطلحات

فهرس الفرق والطوائف

فهرس المراجع والمصادر

١. الإبانة عن أصول الديانة، أبو الحسن الأشعري، دار ابن زيدون، الطبعة الأولى

٢. إبطال التأويلات لأخبار الصفات، القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد بن الفراء، تحقيق : محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الحولية -الكويت

٣. أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، تحقيق : أ.د. أحمد محمد المهدي، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م)

٤. إثبات صفة العلو، الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي، تحقيق : د. أحمد بن عطية بن علي الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م)

٥. أثر الفكر الاعتزالي في عقائد الأشاعرة -عرض ونقض-، منيف بن عايش النفيعي العتيبي، جامعة أم القرى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

٦. الأثر المشهور عن الإمام مالك / في صفة الاستواء، د. عبدالرزاق بن عبد المحسن البدر، دار ابن الأثير، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

٧. اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق : بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان، الطبعة الثالثة (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)

٨. الإجماع، ابن المنذر النيسابوري، تحقيق : د.أبو حماد صغير أحمد بن محمد حنيف، مكتبة الفرقان، الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

٩. الأجوبة المرضية لتقريب التدمرية، أبو مصعب بلال بن حبيش الجزائري، دار هجر، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)

١٠. الإحكام في أصول الأحكام، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، نسخة قوبلت على النسخة التي حققها أحمد شاكر، تقديم أ.د. إحسان عباس، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت

١١. إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الشعب

١٢. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، جمال الدين أبو الحسن علي بن القاضي الأشرف، تصحيح السيد محمد الأمين، مطبعة السعادة (سنة الطبعة ١٣٢٦هـ)

١٣. أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، أبو عبد الله محمد بن إسحاق الفاكهي، تحقيق د.عبدالملك بن عبدالله بن دهيش، دار خضر، الطبعة الثانية (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)

١٤. الأربعين في أصول الدين، فخر الدين الرازي، تحقيق : د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة (١٩٨٦م)

١٥. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، إمام الحرمين الجويني، تحقيق : د.محمد يوسف موسى و د.علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي (١٣٦٩هـ-١٩٥٠م)

١٦. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)

١٧. أساس التقديس، فخر الدين الرازي، تحقيق : د.أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)

١٨. الاستغاثة في الرد على البكري، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : عبد الله بن دجين السهيلي، دار الوطن، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)

١٩. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، أبو عمر ابن عبد البر، تصحيح وتخريج : عادل مرشد، دار الأعلام، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

٢٠. الأسماء والصفات، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق : عبد الله بن أحمد الحاثدي، مكتبة السوادي

٢١. الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق : محمد حسن جبل وطارق أحمد محمد، دار الصحابة للتراث بطنطا، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٥م)

٢٢. الإشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق : د.سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية (١٩٦٠م)

٢٣. الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية، الإمام جلال الدين السيوطي، تحقيق : محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٢٤. الإصابة في تمييز الصحابة، الحافظ ابن حجر العسقلاني

٢٥. أصل صفة صلاة النبي صلى الله عليه وسلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراها، الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)

٢٦. أصول الدين، الشيخ جمال الدين أحمد بن محمد الغزنوي الحنفي الماتريدي، تحقيق وتعليق د.عمرو فيق الداعوق، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)

٢٧. أصول الدين، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، مطبعة الدولة، استانبول، الطبعة الأولى (١٣٤٦هـ-١٩٢٨م)

٢٨. الأصول التي بنى عليها المبتدعة مذهبهم في الصفات والرد عليها من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية، د. عبد القادر بن محمد عطاء صوفي، أضواء السلف، الطبعة الثانية (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)

٢٩. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين الشنقيطي، إشراف : بكر بن عبدالله أبو زيد، دار عالم الفوائد (من مطبوعات المجمع)

٣٠. الاعتصام، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)
٣١. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، الإمام البيهقي، أبو عبدالله أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)
٣٢. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر (٢٠٠٢م)
٣٣. الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، الحافظ عمر بن علي البزار، تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٣٩٦هـ
٣٤. إعلام الموقعين عن رب العالمين، الإمام ابن قيم الجوزية، تقديم وتخريج : ابو عبيدة مشهور حسن سلمان وأبو عمر أحمد عبد الله أحمد، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ
٣٥. إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تخريج : الألباني، تحقيق : علي حسن الحلبي، دار ابن الجوزي
٣٦. الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى (١٩٣٥م)
٣٧. أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات، زين الدين مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ-١٩٨٥)
٣٨. الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي، تحقيق : د.إبراهيم آكاه و د.حسين آتاي، كلية الإلهيات بجامعة آنقره (١٩٦٢م)
٣٩. الإمام الأوزاعي شيخ الإسلام وعالم أهل الشام، عبد الستار الشيخ، دار القلم، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)

٤٠. الإمام عثمان بن سعيد الدارمي ودفاعه عن عقيدة السلف، محمد محمود أبو رحيم، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤١٠هـ-١٩٩٠م)

٤١. الأنساب، أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التيمي السمعاني، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، الطبعة الثانية (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م)

٤٢. الإيضاح في أصول الدين، أبو الحسن علي بن عبيدالله بن الزاغوني، تحقيق: عصام السيد محمود، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

٤٣. إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، تقديم ومراجعة: محمد أحمد حسب الله، دار المعارف

٤٤. البحر المحيط، أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ-١٩٩٣م)

٤٥. بدائع الفوائد، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق: علي بن محمد العمران، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد

٤٦. البداية والنهاية، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)

٤٧. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، الشوكاني، تحقيق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)

٤٨. البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، ابن الملقن، تحقيق: أحمد ابن سليمان بن أيوب، دار الهجرة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)

٤٩. بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق : عبد الله محمد الدرويش، دار الفكر (١٤١٤هـ-١٩٩٤م)

٥٠. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : د.موسى بن سليمان الدويس، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثالثة (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

٥١. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.يحيى بن محمد الهنيدي وشركاؤه، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ

٥٢. بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد بن عبدالرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة -مكة المكرمة-، الطبعة الأولى ١٣٩١هـ

٥٣. تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، إصدار وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت (١٣٨٥هـ-١٩٦٥م)

٥٤. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الإمام الذهبي، تحقيق : د. عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية (١٤١٠هـ-١٩٩٠م)

٥٥. تاريخ بغداد (تاريخ مدينة السلام، وأخبار محدثيها وذكر قطانها العلماء من غير أهلها ووارديها)، الإمام الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي، تحقيق : د. بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

٥٦. تاريخ الجهمية والمعتزلة، جمال الدين القاسمي الدمشقي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)

٥٧. التاريخ الكبير، الإمام البخاري، دار الكتب العلمية، سنة النشر (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٥٨. تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة، تحقيق : محمد محيي الدين الأصفر، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ-١٩٩٩م)

٥٩. التبيان في إعراب القرآن، أبو البقاء عبدالله بن الحسين العكبري، تحقيق : علي محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية

٦٠. تبيين كذب المفتري عما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر الدمشقي، عني بنشره القدسي، مطبعة التوفيق دمشق عام ١٣٤٧هـ

٦١. التجليات الإلهية، ابن عربي، ضمن رسائل ابن عربي، تحقيق وتقديم : سعيد عبد الفتاح، مؤسسة الانتشار العربي

٦٢. تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي، الحافظ المباركفوري، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر

٦٣. تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، إبراهيم بن محمد بن أحمد الشافعي البيجوري، ضبط وتصحيح : عبد الله محمد الخليل، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م)

٦٤. تذكرة الحفاظ، أبو عبد الله شمس الدين الذهبي، تصحيح : عبد الرحمن المعلمي، دار إحياء التراث العربي

٦٥. تذكرة المؤتسي شرح عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي، عبدالرزاق بم عبد المحسن البدر، غراس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

٦٦. التسعينية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : د. محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

٦٧. التسهيل لعلوم التنزيل، أبو القاسم محمد بن أحمد بن جُزيّ الكلبي، تحقيق : محمد سالم هاشم، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)

٦٨. التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، مكتبة لبنان، الطبعة الجديدة ١٩٨٥

٦٩. تفسير الثعالبي (الجواهر الحسان في تفسير القرآن)، الإمام الثعالبي المالكي، تحقيق : علي محمد معوض وغيره، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)

٧٠. تفسير الفخر الرازي الشهير بـ التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، محمد بن عمر الرازي، دار الفكر، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ-١٩٨١م)

٧١. التفسير الصحيح، موسوعة الصحيح المسبور من التفسير بالمأثور، أ.د. حكمت بن بشير بن ياسير، دار المآثر، المدينة المنورة، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

٧٢. تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله r والصحابة والتابعين، الإمام ابن أبي حاتم الرازي، تحقيق : أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)

٧٣. تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، تحقيق مصطفى السيد محمد ومحمد السيد رشاد ومحمد فضل العجماوي وعلي أحمد عبد الباقي وحسن عباس قطب، مؤسسة قرطبة ومكتبة أولاد الشيخ للتراث، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)

٧٤. تفسير القرآن الكريم (الحجرات إلى الحديد)، محمد بن صالح العثيمينن دار الثريا للنشر، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)

٧٥. تقريب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق : أبو الأشبال صغير أحمد شاغف الباكستاني، دار العاصمة

٧٦. تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، محمد بن الطيب الباقلاني، تحقيق : عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٧٧. تمييز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث، أبو الضياء عبدالرحمن بن الديبع الشيباني، المطبعة العامرة الشرقية، الطبعة الأولى (١٣٢٤هـ)

٧٨. تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، أبو الحسن علي بن محمد بن عراق الكناني، تحقيق: عبدالوهاب عبداللطيف وعبدالله محمد، دار الكتب العلمية

٧٩. التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، عبد الرحمن بن يحيى المعلمي، تحقيق وتعليق: ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف، الطبعة الثانية (١٤٠٦هـ)

٨٠. التوحيد، أبو منصور الماتريدي السمرقندي، تحقيق: د.فتح الله خليف، دار المشرق –بيروت (١٩٧٠م)

٨١. التمهيد لما في الموطأ من المعاني والمسانيد، الإمام ابن عبد البر القرطبي، تحقيق: عبد الله بن الصديق، سنة الطبعة (١٣٨٧هـ-١٩٦٧م)

٨٢. تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة السادسة

٨٣. تهافت التهافت، أبو الوليد محمد بن رشد، تحقيق: د.سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الأولى (١٩٦٥)

٨٤. تهذيب التهذيب، الحافظ ابن حجر العسقلاني، بعناية: إبراهيم الزيبق وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠١م)

٨٥. تهذيب الكمال في أسماء الرجال، جمال الدين أبو الحجاج يوسف المزي، تحقيق: د.بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)

٨٦. تهذيب اللغة، أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الدار المصرية للتأليف والترجمة

٨٧. تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد، الشيخ سليمان بن عبد الله، تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

٨٨. تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، بعناية سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية ١٤٢٦هـ

٨٩. الثقات، ابن حبان البستي، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الطبعة الأولى (١٣٩٣هـ-١٩٧٣م)

٩٠. الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة غراس، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ)

٩١. جامع بيان العلم وفضله، أبو عمر يوسف بن عبد البر، تحقيق : أبو الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي

٩٢. الجامع لأحكام القرآن والمبيِّن لما تضمنه من السنة وآي القرآن، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)

٩٣. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر ابن جرير الطبري، تحقيق د.عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات العربية والإسلامية بدار هجر، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

٩٤. جامع الدروس العربية، مصطفى الغلاييني، المكتبة العصرية، الطبعة الثامنة والعشرون (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)

٩٥. جامع الرسائل لشيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، دار العطاء، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

٩٦. الجامع الصحيح (سنن الترمذي)، أبو عيسى الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر

٩٧. الجامع لشعب الإيمان، الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق: د.عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م)

٩٨. الجرح والتعديل، أبو حاتم الرازي، تحقيق: عبدالرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد – الهند [دار إحياء التراث العربي]، الطبعة الأولى (١٩٣١هـ-١٩٥٢م)

٩٩. جلباب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة، محمد ناصر الدين الألباني، دار السلام، تاريخ الطبعة ٢٠٠٢م

١٠٠. جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عزير شمس، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ

١٠١. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د. علي بن حسن ابن ناصر وآخرين، دار العاصمة، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ-١٩٩٩م)

١٠٢. الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، الإمام ابن قيم الجوزية، مكتبة الإيمان، القاهرة

١٠٣. الجواهر المضية في طبقات الحنفية، محيي الدين ابن أبي الوفاء القرشي الحنفي، تحقيق: د.عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية (١٤١٣هـ-١٩٩٣م)

١٠٤. الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، الإمام أبو القاسم التيمي الأصبهاني، تحقيق: محمد بن ربيع المدخلي، دار الراية

١٠٥. الحكمة في الدعوة إلى الله، د.سعيد بن علي بن وهف القحطاني، طبع ونشر وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ

١٠٦. الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى، د.محمد بن ربيع هادي المدخلي، مكتبة لينة، الطبعة الأولى (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م)

١٠٧. حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ابن القيم، تحقيق: زائد بن أحمد النشيري، دار عالم الفوائد، الطيعة الأولى ١٤٢٨هـ

١٠٨. الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدين السيوطي، تحقيق: د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، مركز هجر للبحوث والدراسات العربية والإسلامية، القاهرة، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

١٠٩. درء تعارض العقل والنقل، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: إياد بن عبد اللطيف بن إبراهيم القيسي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م) [طبعة محالة على نسخة محمد رشاد سالم]

١١٠. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، أحمد بن حجر العسقلاني، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، دار الكتب الحديثية، الطبعة الثانية (١٣٨٥هـ-١٩٦٦م)

١١١. دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية، عثمان عثمان بن محمد الأخضر شوسان، مؤسسة الوقف الإسلامي، الطبعة الأولى ١٤٢٤هـ

١١٢. ديوان أبي العتاهية، إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان، بعناية كرم البستاني، دار بيروت (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)

١١٣. ديوان حاتم الطائي، شرح: أحمد رشاد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)

١١٤. ديوان عنترة، عنترة بن شداد العبسي، مطبعة الآداب، الطبعة الرابعة (١٨٩٣م)

١١٥. ذم التأويل، الإمام ابن قدامة المقدسي، تحقيق: أبو يوسف بدر بن عبد الله البدر، الدار السلفية، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)

١١٦. الذيل على طبقات الحنابلة، الإمام ابن رجب الحنبلي، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، سنة الطبعة (١٣٧٢هـ-١٩٥٢م)

١١٧. الرؤية، أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني، تحقيق : إبراهيم محمد العلي وأحمد فخري الرفاعي، مكتبة المنار، الطبعة الأولى (١٤١١هـ-١٩٩٠م)

١١٨. رؤية الله تعالى وتحقيق الكلام فيها، د.أحمد بن ناصر بن محمد آل محمد، جامعة أم القرى، الطبعة الأولى (١٤١١هـ-١٩٩١م)

١١٩. رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على بشر المريسي العنيد، الإمام الدارمي، تحقيق : محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٣٥٨هـ)

١٢٠. الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تحقيق : بدر البدر، الدار السلفية، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)

١٢١. الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الإمام أحمد، تحقيق : صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

١٢٢. الرد على الجهمية، عثمان بن سعيد الدارمي، تخريج : بدر البدر، الدار السلفية، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)

١٢٣. الرد على المنطقيين، شيخ الإسلام ابن تيمية، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م)

١٢٤. الرد الوافر، ابن ناصر الدين الدمشقي، تحقيق : زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٣٩٣هـ

١٢٥. رسائل العدل والتوحيد، الحسن البصري والقاسم الرسي والقاضي عبد الجبار والشريف المرتضى ويحيى بن الحسين، تحقيق د. محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الثانية (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)

١٢٦. رسالة إلى أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري، تحقيق : عبد الله شاكر محمد الجنيدي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)

١٢٧. رسالة السجزي إلى أهل زبيد في الرد على من أنكر الحرف والصوت، أبو نصر عبيد الله ابن سعيد بن حاتم السجزي، تحقيق : محمد باكريم باعبدالله، الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ

١٢٨. الرسالة الصفدية، قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق سيد بن عباس الجليمي وأيمن بن عارف الدمشقي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

١٢٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي، إدارة الطباعة المنيرية ودار إحياء التراث العربي، بيروت-لبنان

١٣٠. الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية، الحسن بن عبدالمحسن الشهير بـ أبي عدبة، مطبعة مجلس دائرة المعارف، حيدر آباد، الهند، الطبعة الأولى ١٣٢٢هـ

١٣١. الروضة الندية شرح العقيدة الواسطية، زيد بن عبد العزيز الفياض، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة (١٤٢٣هـ)

١٣٢. زاد المسير في علم التفسير، الإمام أبو الفرج ابن الجوزي، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)

١٣٣. الزهد، هناد بن السري الكوفي، تحقيق : عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ-١٩٨٥م)

١٣٤. سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، محمد ناص الدين الألباني، مكتبة المعاريف

١٣٥. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، إشراف : صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

١٣٦. سنن ابن ماجه، الحافظ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي، نطبعة دار إحياء الكتب العربية

١٣٧. سنن الدارقطني، علي بن عمر الدارقطني، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة

١٣٨. السنن الصغير، الإمام أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، تحقيق : د. عبد المعطي أمين قلعجي، من سلسلة منشورات جامعة الدراسات الإسلامية كراتشي باكستاني

١٣٩. السنن الكبرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، تحقيق : حسن عبد المنعم الشلبي، تقديم : د.عبد الله بن عبد المحسن التركي، إشراف : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠١م)

١٤٠. سنن النسائي الصغرى، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، إشراف : صالح بن عبدالعزيز آل الشيخ، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

١٤١. السنة، أبو بكر عمرو بن أبي عاصم، ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة للألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠٠هـ-١٩٨٠م)

١٤٢. الشامل في أصول الدين، إمام الحرمين الجويني، تحقيق : علي سامي النشار وغيره، منشأة المعارف بالإسكندرية (١٩٦٩م)

١٤٣. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد شهاب الدين أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي الدمشقي، تحقيق : محمود الأرناؤوط بإشراف عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ-١٩٩٢م)

١٤٤. شرح أصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد، تعليق : أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق د.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة (١٤١٦هـ-١٩٩٦م)

١٤٥. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم، الإمام أبو القاسم هبة الله اللالكائي، تحقيق : د. أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي، مؤسسة الحرمين الخيرية، الطبعة الثامنة (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

١٤٦. شرح الرسالة التدمرية، محمد عبد الرحمن الخميس، دار أطلس الخضراء، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)

١٤٧. شرح صحيح البخاري لابن بطال، أبو الحسين علي بن خلف بن عبد الملك، تحقيق : أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض

١٤٨. شرح العقيدة الأصفهانية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق : مصطفى حسين عبد الهادي، مكتبة ابن تيمية، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)

١٤٩. شرح العقيدة الطحاوية، بتخريج الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثامنة (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)

١٥٠. شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية، صدر الدين علي بن علي بن محمد بن أبي العز الحنفي، تحقيق : أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد المملكة العربية السعودية، سنة الطبعة ١٤١٨هـ

١٥١. شرح العقيدة الواسطية، محمد خليل هراس، تحقيق : علوي بن عبد القادر السقاف، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

١٥٢. شرح الفقه الأكبر، أبو المنتهى أحمد بن محمد المغنيساوي الحنفي، مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية، الهند (١٣٢١هـ) [وهو مطبوع مع شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي]

١٥٣. شرح كتاب الفقه الأكبر، الملا علي بن سلطان محمد القاري الحنفي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)

١٥٤. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، تحقيق : د. عبدالرحمن عميرة، عالم الكتب، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)

١٥٥. الشرح الميسر للفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة، د.محمد بن عبد الرحمن الخميس، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية (١٤٢٠هـ)

١٥٦. الشريعة، أبو بكر محمد بن الحسين الآجري، تحقيق : د.عبد الله بن عمر الدميجي، دار الوطن، الطبعة الثانية (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

١٥٧. شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-١٩٩٩م)

١٥٨. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة ١٩٩٠م

١٥٩. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان (الإحسان)، الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، تحقيق : شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)

١٦٠. صحيح البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، دار السلام، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ-١٩٩٩م)

١٦١. صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، دار غراس، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

١٦٢. صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار السلام، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)

١٦٣. الصفات الإلهية في الكتاب والسنة في ضوء الإثبات والتنزيه، د.محمد أمان بن علي الجامي، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ

١٦٤. الصفات الإلهية تعريفها وأقسامها، د. محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)

١٦٥. صفات الله عز وجل الواردة في الكتاب والسنة، علوي بن عبد القادر السقاف، دار الهجرة، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

١٦٦. صفة العلمي الإلهي في الفكر الإسلامي، حسن حسين تونجبيك، إشراف عثمان عبد المنعم يوسف، وهي رسالة الماجستير بجامعة أم القرى بمكة المكرمة (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)

١٦٧. صفوة الصفوة، الإمام ابن الجوزي، تحقيق : طارق محمد عبد المنعم، دار ابن خلدون

١٦٨. الصواعق المرسلة على الطائفة الجهمية والمعطلة، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق : د. أحمد عطية الغامدي ود. علي ناصر الفقيهي، الجامعة الإسلامية

١٦٩. الصواعق المرسلة على تاريخ الجهمية والمعتزلة، عبد الحميد بن خليوي الرفاعي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م)

١٧٠. الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق : د. علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الطبعة الثانية (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)

١٧١. ضعيف سنن الترمذي، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)

١٧٢. طبقات الحنابلة، القاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء، تحقيق : د.عبدالرحمن بن سليمان العثيمين، المملكة العربية السعودية، الأمانة العامة للاحتفال بمرور مائة عام على تأسيس المملكة، طبعة سنة ١٤١٩هـ-١٩٩٩م

١٧٣. طبقات الشافعية الكبرى، تاج الدين أبو نصر السبكي، تحقيق : محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الجلو، دار إحياء الكتب العربية

١٧٤. طبقات علماء الحديث، ابن عبد الهادي، تحقيق : أكرم البوشي وإبراهيم الزيبق، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (١٤١٧هـ-١٩٩٦م)
١٧٥. طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي، بعناية : محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة
١٧٦. طبقات المدلسين أو تعريف أهل التقديس بمراتب الموصوفين بالتدليس، الحافظ ابن حجر العسقلاني، تحقيق د. عاصم القريوتي، مكتبة المنار، الطبعة الأولى
١٧٧. طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدنروي، تحقيق : سليمان بن صالح الخزي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)
١٧٨. العبر في خبر من غبر، الحافظ الذهبي، تحقيق : أبو هاجر محمد السعيد بن البسيوني الزغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)
١٧٩. العظمة، أبو الشيخ الأصبهاني، الدراسة والتحقيق : رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري، دار العاصمة،
١٨٠. العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، دراسة وتحقيق : أبو مصعب طلعت بن فؤاد الحلواني، القازوق الحديثة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)
١٨١. عقيدة أهل السنة والجماعة في صفة اليدين والرد على الطوائف المنحرفة في ذلك (رسالة الماجستير)، فهد بن عيسى العنزي
١٨٢. العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، أبو المعالي الجويني، تحقيق : محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث (١٤١٢هـ-١٩٩٢م)
١٨٣. العقيدة الوسطى وشرحها، المتن والشرح كلاهما لأبي عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، تحقيق : السيد يوسف أحمد، دار الكتب العلمية

١٨٤. العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق : الشيخ خليل الميس، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)
١٨٥. علم المنطق، محمد رضا المظفر، إعداد منبر الهدى، القاهرة-مصر
١٨٦. علماء نجد خلال ثمانية قرون، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح آل بسام، دار العاصمة، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ
١٨٧. العلو للعلي العظيم وإيضاح صحيح الأخبار من سقيمها، الإمام الذهبي، تحقيق : عبد الله بن صالح البراك، وزارة الشؤون الإسلامية وتأوقاف والدعوة والإرشاد (١٤٢٤هـ)
١٨٨. علو الله على خلقه، د.موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الثانية (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)
١٨٩. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بدر الدين أبو محمد محمود بن أحمد العيني، تحقيق : عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢١هـ-٢٠٠١م)
١٩٠. غاية المرام في علم الكلام، سيف الدين الآمدي، تحقيق : أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م)
١٩١. غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، السيد أحمد بن محمد الحنفي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)
١٩٢. الفائق في غريب الحديث، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق : علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)
١٩٣. الفتاوى الكبرى، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ-١٩٨٧م)

١٩٤. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، الحافظ ابن حجر العسقلاني، قام بإخراجه وصححه وأشرف على طبعه محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت-لبنان

١٩٥. فتح الرحيم الملك العلام في علم العقائد والتوحيد والأخلاق والأحكام المستنبطة من القرآن، عبدالرحمن بن ناصر السعدي، بعناية : عبدالرزاق البدر، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ

١٩٦. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار عالم الكتب، (سنة الطبع ١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)

١٩٧. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، أبو منصور عبد القاهر البغدادي، تحقيق : محمد عثمان الخشت، مكتبة ابن سينا

١٩٨. الفصل في الملل والأهواء والنحل، أبو محمد بن حزم، تحقيق د.محمد إبراهيم نصر ود.عبدالرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت الطبعة الثانية (١٤١٦هـ-١٩٩٦م)

١٩٩. فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، مع تعليقات أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي

٢٠٠. الفهرست لإي أخبار العلماء المصنفين من القدماء والمحدثين وأسماء كتبهم، محمد بن إسحاق النديم، تحقيق رضا-تجدد

٢٠١. فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، أبو حامد الغزالي، تحقيق : محمود بيجو، دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى (١٤١٣هـ-١٩٩٣م)

٢٠٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية (١٣٩١هـ-١٩٧٢م)

٢٠٣. القاموس المحيط، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق : مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٢٠٤. القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، أبو الحسن علاء الدين ابن اللحام، تحقيق : محمد حام الفقي، مطبعة السنة الممحمدية (١٣٧٠هـ-١٩٦٥م)

٢٠٥. الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية، الإمام ابن قيم الجوزية، بعناية عبد الله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م)

٢٠٦. الكامل، أبو العباس محمد بن يزيد المبرد، تحقيق : د. محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)

٢٠٧. الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي، تحقيق : يحيى مختار الغزاوي، دار الفكر، الطبعة الثالثة (١٤٠٩هـ-١٩٨٨م)

٢٠٨. كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب عز وجل، الإمام أبو بكر بن إسحاق ابن خزيمة، تحقيق : د.عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، مكتبة الرشد، الطبعة الخامسة (١٤١٤هـ-١٩٩٤م)

٢٠٩. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقلويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق : عادل أحمد موجود وعلي محمد معوض، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٨م)

٢١٠. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، حاجي خليفة، دار إحياء التراث العربي

٢١١. كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات، لمؤلف مجهول، مطبوع مع التجليات الإلهية لابن عربي وتعليقات ابن سودكين على التجليات، تحقيق : عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي، طهران (١٢٠٨هـ-١٩٨٨)

٢١٢. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ابن رشد، مدخل ومقدمة تحليلية : د.محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى ١٩٩٨م

٢١٣. الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، تحقيق : د.عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية (١٤١٩هـ-١٩٩٨م)

٢١٤. كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي المتقي الهندي، مؤسسة الرسالة (١٤١٣هـ-١٩٩٣م)

٢١٥. الكواشف الجلية عن معاني الواسطية، عبد العزيز المحمد السلمان، إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد في المملكة العربية، الطبعة الحادية عشرة (١٤٠٢هـ-١٩٨٢م)

٢١٦. اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، جلال الدين السيوطي، دار المعرفة للطباعة والنشر

٢١٧. لباب الإشارات والتنبيهات، فخر الدين الرازي، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا، المكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٦م

٢١٨. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، إصدار وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد في المملكة العربية السعودية (١٤٢٤هـ-٢٠٠٣م)، وقام بطبع هذا الكتاب دار عالم الكتب (نسخة مصورة عن نسخة المطبعة المنيرية ١٣٠٠هـ)

٢١٩. لسان الميزان، الحافظ ابن حجر العسقلاني، بعناية عبد الفتاح أبي غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الأولى (١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م)

٢٢٠. لوامع الأنوار البهية في سواطع الأسرار الأثرية، محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي

٢٢١. لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات، فخر الرازي، تعليق : طه عبدالرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية (١٣٩٦هـ-١٩٧٦م)

٢٢٢. الماتريدية دراسةً وتقويماً، د. أحمد بن عوض الله الحربي، دار الصميعي، الطبعة الثانية (١٤٢١هـ-٢٠٠٠م)

٢٢٣. المباحث العقدية المتعلقة بالنور والرد على المخالفين في ذلك (رسالة الماجستير بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، عايد بن عبيد العنزي، إشراف : الدكتور محمد بن خليفة التميمي (١٤٢٥-١٤٢٦ هـ)

٢٢٤. المجلى في شرح القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، كاملة الكواري، دار ابن حزم

٢٢٥. المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية الأندلسي، تحقيق: عبد السلام عبدالشافي محمد، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)

٢٢٦. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، وبذيله: تلخيص المحصل، ناصر الدين الطوسي، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية،

٢٢٧. المحصول في علم أصول الفقه، فخر الدين الرازي، تحقيق: د.طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة

٢٢٨. المحلى، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، تحقيق أحمد محمد شاكر، إدارة الطباعة المنيرية، الطبعة الأولى ١٤٣٧هـ

٢٢٩. مختار الصحاح، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمد خاطر، مكتبة لبنان (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)

٢٣٠. مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، محمد بن مكرم المعروف بـ ابن منظور، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، دار الفكر، الطبعة الأولى (١٤٠٤هـ-١٩٨٤م)

٢٣١. مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة لابن القيم الجوزية، اختصار محمد بن الموصلي، تحقيق: د. الحسن بن عبد الرحمن العلوي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)

٢٣٢. مختصر العلو للعلي الغفار للذهبي، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى (١٤٠١هـ-١٩٨١م)

٢٣٣. مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق عبد العزيز بن ناصر الجليل، دار طيبة، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ

٢٣٤. مذكرة في أصول الفقه، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، مكتبة العلوم والحكم، الطبعة الخامسة (٢٠٠١م)
٢٣٥. مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق : جمال عيتاني، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠١م)
٢٣٦. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، شهاب الدين أحمد بن يحيى العمري، حمزة أحمد عباس، طبعة المجمع الثقافي
٢٣٧. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله الحاكم، دار الحرمين، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)
٢٣٨. مسند الإمام أحمد بن حنبل، الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق : شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)
٢٣٩. مشكاة المصابيح، محمد بن عبد الله الخطيب التبريزي، تحقيق : محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)
٢٤٠. مشكل الحديث أو تأويل الأخبار المتشابهة، الحافظ أبو بكر بن فورك، تحقيق : دانيال جيمارية، المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (٢٠٠٣م)
٢٤١. المصنف لابن أبي شيبة، الإمام أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، تحقيق : محمد عوامة، شركة دار القبلة ومؤسسة علوم القرآن، الطبعة الأولى (١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م)
٢٤٢. المصنف، الحافظ أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق : حبيب الرحمن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي، الطبعة الأولى (١٣٩٢هـ-١٩٧٢م)
٢٤٣. المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الرازي، تحقيق : د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٢٤٤. معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، حافظ بن أحمد الحكمي، تحقيق : عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الطبعة الثالثة (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)

٢٤٥. معارج القدر في مدارج معرفة النفس، أبو حامد الغزالي، مطبعة الاستقامة بالقاهرة

٢٤٦. معاني القرآن، أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، تحقيق : محمد علي النجار وأحمد يوسف النجاتي، عالم الكتب، الطبعة الثالثة (١٤٠٣هـ-١٩٨٣م)

٢٤٧. معاني القرآن وإعرابه، أبو إسحاق إبراهيم بن السري الزجاج، شرح وتحقيق : د.عبدالجليل عبده شلبي، عالم الكتب، الطبعة الأولى (١٤٠٨هـ-١٩٨٨م)

٢٤٨. المعتبر في الحكمة، أبو البركات هبة الله بن ملكا البغدادي، مطبعة دائرة المعارف حيدر آباد الدكن الهند، الطبعة الأولى (١٣٥٧)

٢٤٩. المعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الرابعة (١٤٢١هـ-٢٠٠١م)

٢٥٠. معتقد أهل السنة والجماعة في أسماء الله الحسنى، د. محمد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٩م)

٢٥١. معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، د. محمد بن خليفة التميمي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤١٩هـ-١٩٩٩م)

٢٥٢. معجم البلدان، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، دار الصادر بيروت (١٣٩٧هـ-١٩٧٧م)

٢٥٣. المعجم الكبير، الطبراني، تحقيق : حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ-١٩٨٣م)

٢٥٤. معجم المؤلفين، تراجم مصنفي الكتب العربية، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)

٢٥٥. معجم مقاييس اللغة، أبو الحسين أحمد بن فارس، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية (١٣٩١هـ-١٩٧١م)

٢٥٦. المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة (١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)

٢٥٧. المغني، ابن قدامة المقدسي الحنبلي، تحقيق : د.عبد المحسن التركي ود.عبد الفتاح محمود الحلو، دار عالم الكتب، الطبعة الثالثة (١٤١٧هـ-١٩٩٧م)

٢٥٨. المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، تحقيق الأستاذ محمد علي النجار ود. عبد الحليم النجار، مراجعة د.إبراهيم مدكور، إشراف د.طه حسين

٢٥٩. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق علي ابن حسن الحلبي، دار ابن عفان، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٦م)

٢٦٠. المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، تحقيق : محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت-لبنان

٢٦١. المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبدالرحمن السخاوي، تحقيق : عبدالله محمد الصديق، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى (١٣٩٩هـ-١٩٧٩م)

٢٦٢. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى (١٣٦٩هـ-١٩٥٠م)

٢٦٣. مقالات التشبيه وموقف أهل السنة منها، د. جابر بن إدريس بن علي أمير، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)

٢٦٤. مقالات التعطيل والجعد بن درهم، د. محمد خليفة التميمي، أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤١٨هـ-١٩٩٧م)

٢٦٥. مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية، ياسر القاضي، دار أضواء السلف، الطبعة الأولى (١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م)

٢٦٦. المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، أبو حامد الغزالي، تحقيق: د.فضله شحاده، دار المشرق، بيروت (١٩٧١م)

٢٦٧. الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة (١٤١٤هـ-١٩٩٣م)

٢٦٨. المناظر الإلهية، عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، تحقيق: د. نجاح محمود الغنيمي، دار المنار، الطبعة الأولى (١٤٠٧هـ-١٩٨٧م)

٢٦٩. المنتخب من مسند عبد بن حميد، تحقيق: أبو عبد الله مصطفى بن العدوي، دار بلنسية، الطبعة الثانية (١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م)

٢٧٠. المنثور في القواعد، بدر الدين الزركشي، تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، شركة دار الكويت للصحافة، الطبعة الثانية (١٤٠٥هـ-١٩٨٥م)

٢٧١. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، أبو الفرج ابن الجوزي، تحقيق: محمد عبد القادر عطاء ومصطفى عبد القادر عطاء، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ-١٩٩٢م)

٢٧٢. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق د.محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى (١٤٠٦هـ-١٩٨٦م)

٢٧٣. المنهاج شرح صحيح مسلم، الإمام النووي، المطبعة المصرية بالأزهر، الطبعة الأولى (١٣٤٧هـ-١٩٢٩م)

٢٧٤. منهاج الكرامة في إثبات الإمامة، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، ط ١٣٩٦هـ

٢٧٥. المنهل الرقراق في تخريج ما روي عن الصحابة والتابعين في تفسير (يوم يكشف عن ساق) وإبطال دعوى اختلافهم فيها، سليم بن عيد الهلالي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى (١٤١٢هـ-١٩٩١م)

٢٧٦. المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، يوسف بن تعزى جمال الدين أبو المحاسن، تحقيق : د. محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٨٤م)

٢٧٧. المنية والأمل، القاضي عبد الجبار، جمع : أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق : د.عصام الدين محمد علي، دار المعرفة للطباعة والنشر (١٩٨٥)

٢٧٨. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (الخطط المقريزية)، تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي المقريزي، دار صادر بيروت

٢٧٩. المواقف في علم الكلام، عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، عالم الكتب، بيروت

٢٨٠. الموسوعة الفقهية، إصددار وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-الكويت، الطبعة الثانية (١٤٠٤هـ-١٩٨٣م)

٢٨١. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي، د. سميح دغيم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى ١٩٩٨م

٢٨٢. الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، إشراف وتخطيط ومراجعة د.مانع بن حماد الجهني، دار الندوة العالمية، الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ

٢٨٣. موقف ابن تيمية من الأشاعرة، عبدالرحمن بن صالح المحمود، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى (١٤١٥هـ-١٩٩٥م)

٢٨٤. ميزان الاعتدال، الإمام الذهبي، تحقيق : علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى (١٤١٦هـ-١٩٩٥م)

٢٨٥. النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، الحسين أبو علي بن سينا، تنقيح وتقديم : د.ماجد فخري، منشورات دار الآفاق الجديدة –بيروت

٢٨٦. نظم الدرر في تناسب اللآيات والسور، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، دار الكتاب الإسلامي بالقاهرة

٢٨٧. نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي ووقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، عبد الرحيم بن علي الشهير بشيخ زاده، المطبعة الأدبية، مصر، الطبعة الأولى ١٣١٧هـ

٢٨٨. نهاية الإقدام في علم الكلام، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، تحقيق : الفرد جيوم، مكتبة المثنى ببغداد

٢٨٩. النهاية في غريب الحديث والأثر، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، تحقيق : محمود محمد الطناحي وطاهر أحمد الزاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان

٢٩٠. الوابل الصيب ورافع الكلم الطيب، الإمام ابن قيم الجوزية، تحقيق : عبد الرحمن بن حسن بن قائد الريمي، إشراف : بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد

٢٩١. الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن إيبك الصفدي، تحقيق : أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى (١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م)

٢٩٢. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي، دار إحياء التراث العربي

فهرس المحتويات

الفصل الأول : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفة العلو، وفيه تمهيد ومبحثان

الفصل الثالث : أجوبة شيخ الإسلام ~ عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات اليدين والوجه والعينين والساق، وفيه تمهيد ومبحثان

الفصل الرابع : أجوبة شيخ الإسلام عن الشبهات التفصيلية للمعطلة في صفات النور والعلم والحكمة، وفيه ثلاثة مباحث